DARI RAJA ALI HAJI HINGGA HAMKA

DARI RAJA ALI HAJI HINGGA HAMKA

INDONESIA DAN MASA LALUNYA

Editor:
ANTHONY REID
& DAVID MARR

Pengantar Oleh:
Prof. SARTONO KARTODIRDJO



DARI RAJA ALI HAJI HINGGA HAMKA

Delapan tulisan dari **Perceptions of the Past in Southeast Asia.** Editor Anthony Reid & David Marr

No. 09/Um/83

Penerjemah: Th. Sumarthana

Pengantar Oleh:
Prof. SARTONO KARTODIRDJO

Pendisain Grafis & Kulit muka: Indra Kusuma & A. Lookman

Penerbit Grafiti Pers, Desember 1983
Pusat Perdagangan Senen, Blok II, Lantai III
Jakarta Pusat

Cetakan pertama, 1983

Isi di luar tanggung jawab Percetakan
PT Temprint, Jakarta

PENGANTAR PENERBIT

Masa lalu adalah bagian yang tidak terpisahkan dari masa kini; masa lalu dan masa datang bertemu di masa kini; ada perlunya menengok ke masa lalu sebelum kita melangkah ke masa depan. Itu semua merupakan rangkaian pernyataan yang mengingatkan kita akan pentingnya masa lalu. Daftar panjang pernyataan serupa itu dengan mudah bisa disusun.

Dan ternyata memang bukan sekadar pernyataan klise bahwa masa lalu pantas mendapat perhatian kita semua. Hal ini setidak-tidaknya dibuktikan oleh tulisan-tulisan yang mengisi bunga rampai ini. Tulisan-tulisan tersebut merupakan hasil penelitian para ahli pelbagai bidang yang, dengan perlengkapan ilmunya masing-masing, berusaha menangkap makna masa lalu dalam kaitan kepentingannya dengan masa kini. Dengan demikian masa lalu tidak dikhayalkan sebagai negeri dongeng yang tertib, tenteram, dan makmur, tetapi sebagai kenyataan yang membekas sampai kini – bahkan tentunya sampai besok.

Tulisan-tulisan dalam bunga rampai ini dipilih dari *Perceptions of the Past in Southeast Asia*, sebuah bunga rampai yang, seperti dikatakan oleh para penyuntingnya, dimaksudkan sebagai sumbangan terhadap sejarah intelektual dan historiografi Asia Tenggara. Delapan karangan pilihan kita ini khusus bersangkut-paut dengan Indonesia: dua ditulis oleh ahli bangsa Indonesia, sisanya oleh ahli asing.

Majapahit, Arung Palaka, VOC, komunisme, Raja Ali Haji, Yamin, dan nasionalisme adalah beberapa di antara pokok dan tokoh yang diungkapkan dan ditelaah dalam bunga rampai ini. Di samping penting artinya bagi pembaca Indonesia, pokok dan tokoh tersebut ternyata telah menghasilkan pandangan dan pemikiran yang mengasyikkan di kalangan para ahli. Moga-moga semua itu ada manfaatnya bagi kita.

PENGANTAR

SETIAP pembaca buku sejarah mengharapkan bahwa ia akan memperoleh tambahan pengetahuan tentang kejadian atau keadaan masa lampau dan "bagaimana sesuatu sebenarnya telah terjadi". Entah disadari atau tidak, sesungguhnya apa yang disajikan kepadanya, tidak lain dan tidak bukan, hanyalah suatu gambaran atau rekonstruksi dari kejadian atau keadaan itu. Seorang pembaca yang kritis akan senantiasa sadar bahwa kejadian yang sebenarnya, sejarah dalam arti obyektif atau sejarah sebagai aktualitas, tidak dapat begitu saja dianggap sama dengan gambaran atau rekonstruksinya.

Dalam peradaban Barat, sejak Herodotus — bapak sejarah itu — sampai sepanjang abad-abad berikutnya, dihasilkan karya-karya penulisan sejarah. Namun, dalam kebudayaan Indonesia dikenal sejumlah besar historiografi tradisional, yang lebih dikenal sebagai *Kronik, Silsilah, Hikayat, Sejarah,* atau *Babad.* Dalam mempelajari karya-karya itu, kita akan segera sampai pada kesimpulan, ada keanekaragaman versi, bentuk, dan gaya penyajian. Tidak jarang pula perbedaan interpretasi.

Kesemuanya itu dapat dikembalikan kepada faktor subyektif yang berkaitan dengan faktor "kehadiran" si subyek, ialah pengarang karya-karya itu. Pada hakikatnya tujuan setiap pembaca karya sejarah — dalam bentuk mana pun — bukan semata-mata menyerap data dan fakta historis belaka. Ia juga perlu memperhatikan bentuk dan cara penggambaran yang disajikan pengarang: Bagaimanakah pandangannya, interpretasinya, pendekatannya, penyeleksian data, struktur rekonstruksinya, dan sebagainya. Dimensi-dimensi subyektivitas itu, banyak atau sedikit, dipengaruhi persepsi pengarang terhadap masa lampau masyarakatnya.

Dengan demikian, studi historiografi terutama memusnahkan perhatian kepada dimensi-dimensi subyektivitas penulis sejarah, termasuk visinya, persepsinya, struktur pikirannya dan sebagainya. Ini berarti bahwa obyek studinya adalah ide atau alam pikiran manusia. Maka, tepatlah apabila di dalam kata pengantar edisi asli (Inggris) buku ini dipakai istilah sejarah intelektual atau sejarah ide-ide.

Di sini, pengantar mengambil kesempatan untuk menyoroti beberapa aspek permasalahan historiografis, dengan maksud agar pembaca dari luar bidang sejarah agak terarah dalam mengidentifikasikan permasalahan dalam pelbagai

karangan dalam buku ini. Pertama, setiap karya historiografi serta pengarangnya hanya dapat dipahami sepenuhnya — baik sifat-sifat maupun hakikatnya — apabila ditempatkan kembali serta dihubungkan dengan lingkungan kebudayaan serta zamannya. Karena tidak lain, kedua faktor ini sangat menentukannya.

Baik persepsi maupun interpretasi — keduanya sukar dipisahkan satu sama lain dari gejala manusiawi atau kultural — adalah proses pada si subyek yang hendak memberi identifikasi gejala-gejala itu. Hal itu hanya dapat dilakukan dengan memberikan arti atau makna kepadanya. "Pengartian" ini didasarkan atas pandangan dunia *(weltanschauung)* atau pandangan hidup global yang berlaku umum dalam lingkungan kebudayaan si pengarang itu. Sering kali pandangan itu juga dihubungkan dengan jiwa zaman *(zeitgeist)* yang tampak jelas-jelas sebagai pola pikiran atau aliran ideologi yang dominan.

Tidak mengherankan apabila interpretasi sejarah lazimnya banyak atau sedikit dipengaruhi jiwa zaman itu, serta mencerminkannya. Pada hakikatnya, ikatan zaman dan ikatan kebudayaan merupakan dua jenis subyektivitas yang sukar dihindari sepenuhnya. Justru oleh karena itulah, pembacaan historiografi akan dapat mengungkapkan pandangan hidup pengarangnya, terutama sebagai pantulan dari jiwa zamannya. Persepsi sejarah pada umumnya dilakukan tidak terlepas dari struktur pikiran yang telah dipolakan menurut kerangka kulturalnya.

Kedua, baik dalam proses persepsi maupun interpretasi, seorang pengarang secara aktif melakukan seleksi terhadap gejala yang diamati. Seleksi itu diarahkan oleh banyak faktor dan kriteria yang relevan. Lagi pula unsur-unsur intensional sangat menentukan. Tidak ada maksud di sini untuk menguraikan secara lengkap faktor-faktor itu — seperti faktor sosial, ekonomis, politik, dan kultural.

Yang menarik untuk diketengahkan di sini ialah bahwa titik pendirian masa kini menjadi faktor penentu dari unsur-unsur intensional. Maksudnya, perhatian kita terhadap pelbagai gejala masa lampau diarahkan oleh permasalahan yang dirasakan sangat sentral pada masa sekarang (atau pada masa pengarang). Dalam mencari penyelesaian persoalan masa kini, orang tertarik kepada pengalaman masa lampau, yang mungkin telah mempunyai jawaban tertentu kepada masalah yang sama. Atau, paling sedikit, dapat membantu mencari jawabannya.

Apa yang di-persepsi-kan ternyata sangat tergantung pada fokus perhatian dari masa pengarangnya. Maka dari itu, sering dikatakan, sejarawan mengadakan dialog dengan masa lampau dengan maksud untuk menyinari gejala historis dengan sorotan yang diarahkan oleh titik pendirian masa kini. Jelaslah bahwa persepsi pengarang sejarah dipengaruhi oleh faktor kekiniannya.

Maka dari itu, dapatlah dipahami mengapa setiap generasi perlu menulis kembali sejarahnya: tidak lain karena apa yang ditulis suatu generasi menjadi

kurang relevan bagi generasi berikutnya yang bertolak dari perhatiannya sendiri. Dalam hubungan ini perlu diungkapkan juga ucapan B. Croce, bahwa setiap sejarah yang benar adalah sejarah masa kini.

Ketiga, kalau historiografi telah disebut sebagai suatu rekonstruksi masa lampau, maka di sini perlu ditambahkan bahwa hasil rekonstruksi itu adalah gambaran nyata dari masa lampau. Pertanyaannya: "Untuk apa menggambarkan atau menciptakan realitas?" Dalam penulisan sejarah tradisional, seperti dalam *Hikayat, Kronik,* atau *Babad,* nyatalah sekali bahwa penulisan itu bertujuan membuat pembenaran dari kedudukan yang sedang berkuasa atau melegitimisasikan eksistensinya.

Banyak atau sedikit hal itu juga berlaku bagi penulisan sejarah modern, yang berfungsi mengidentifikasikan masa kini sebagai hasil perkembangan masa lampau. Jadi juga mengadakan "pembenaran". Atau, menurut J. Romein, "mempertanggungjawabkan masa lampau."

Justru tujuan melegitimisasikan kedudukan yang berkuasa (dalam hal tersebut di atas ialah raja) struktur cerita sejarah tidak hanya berpusat pada raja (raja sentris). Tetapi, seluruh sintese yang "mendarahdagingi" struktur itu bernada "pengagungan" ataupun "pengkultusan" raja. Persepsi masa lampau berkisar sekitar raja sebagai pusat makrokosmos dan suasana religiomagis. Persepsi yang dikuasai pandangan itu akan mudah memasukkan unsur-unsur mitologis ke dalam historiografi.

Keempat, di dalam masyarakat tradisional yang dikuasai ideologi total, pandangan dunianya meresap serta menjiwai seluruh aspek kehidupan kulturalnya. Suasana intelektual juga diliputi ideologi itu. Maka, rekonstruksi sejarah terdorong menciptakan realitas sebagai sintese yang utuh dari pelbagai unsur. Dalam keadaan itu, unsur-unsur historis dan mitologis dengan mudah tergabung dalam satu kesatuan baru, yang mendukung fungsi historiografi resmi: melegitimisasikan kekuasaan raja.

Mitos-mitos asal mula kerajaan lalu sangat penting artinya di dalam sejarah kerajaan resmi. Di sini mitos disajikan tidak berbeda dengan fakta-fakta historis. Struktur cerita sejarah seperti itu dapat dipahami apabila kita ingat, historiografi masih ada dalam transisi antara epos dan historia (sejarah dalam arti modern). Baik tokoh mitis ataupun pahlawan kebudayaan maupun tokoh historis muncul di dalam pentas sejarah itu. Dalam hubungan ini pendapat C.C. Berg, yang membandingkan sejarah sebagai pertunjukan wayang, memang dapat dipahami. Terutama dalam soal fungsinya religiomagis.

Oleh karena lewat proses pembudayaan gambaran sejarah menjadi milik umum, maka baik persepsi maupun visi historis, sangat ditentukan oleh kerangka pikiran yang khas dalam masyarakat itu. Jaringan persepsi, interpretasi, dan visi cenderung menempatkan suatu gejala di dalam suatu totalitas. Yaitu apa yang di atas kita sebut pandangan dunia.

Realitas seperti yang digambarkan pandangan dunia itu, dan yang tecermin

dalam gambaran sejarah, merupakan gambaran realitas yang resmi berlaku. Sebaliknya, gambaran itu dalam penuangannya dalam historiografi akan memantapkan institutionalisasi pandangan dunia tersebut di atas. Dengan demikian, diobyektivikasikan realitas yang dikonstruksikan untuk legitimisasi dan pembenaran *status quo* dari yang sedang berkuasa.

Mitologisasi akan memperkuat proses legitimisasi itu karena mitos-mitos menambah sifat supernatural dan sanksi-sanksi yang sakral. Kontinuitas kekeramatan terwujud, dengan perantaraan historiografi, pusaka-pusaka dan pelbagai tradisi. Mitos sering juga dipandang sebagai "sejarah teladan", artinya berfungsi sebagai model-model tokoh kepahlawanan ataupun kepemimpinan, yang sedemikian besar atau luar biasa kekuasaannya, sehingga melampaui kemanusiaan dan menjadi supernatural sifatnya.

Maka dari itu, tokoh itu diliputi suasana keramat, atau dalam masyarakat tradisional, disebut kesaktian. Pada hakikatnya sumber-sumber kekuasaan dikembalikan kepada kesaktian atas kekeramatan itu. Suasana religiomagis memudahkan pembauran sifat-sifat sakral dan sekuler dan hal itu dirasakan wajar terdapat di dalam kesatuan hidup.

Mitos sebagai lambang juga berfungsi untuk menciptakan atau mencerminkan kesadaran. Maka mitos tokoh-tokoh sejarah dapat mengukuhkan realitas masa lampau sehingga tumbuhlah kepercayaan dan loyalitas kepada ideologinya serta *establishment* yang mendukungnya.

Dipandang dari segi ini jelaslah bahwa mitos-mitos yang tercakup dalam historiografi tradisional berfungsi untuk mendukung atau melegitimisasikan penguasa-penguasa.

Sementara itu, walaupun pada zaman modern kecenderungan memitologisasikan masa lampau sudah berkurang, mitos-mitos baru diciptakan terutama dalam mengidentifikasikan masa kini dengan memakai perspektif historis. Maka, mau tidak mau, masa kini dapat dibenarkan. Contohnya: Sejarah nasional kita juga merupakan suatu rekonstruksi masa lampau untuk membenarkan eksistensi negara nasional serta ideologi nasionalisme kita.

Jelas sekali versi sejarah Marxistis memuat mitologi tentang perjuangan kelas serta berjalannya sejarah secara dialektis materialistis itu.

Kerangka pemikiran dan persepsi masa lampau mengalami keguncangan. Yaitu pada masa perubahan sosial, waktu realitas yang dihadapi sehari-hari tidak sesuai lagi dengan realitas seperti digambarkan dalam historiografi. Dalam hal itu kebingungan dan krisis identitas, yang berdasarkan gambaran lama, hanya dapat diatasi dengan kembali ke kerangka teleologis. Ideologi tradisionalis ataupun modernis memberikan orientasi yang jelas sehingga dapat mengembalikan makna hidup.

Tidak dapat diingkari bahwa baik perasaan historis maupun perasaan futurologis, kedua-duanya memberikan makna teleologis. Dan eksistensi adalah menjadi kebutuhan primordial bagi *homo sapiens*.

Dari uraian di atas jelaslah bahwa baik persepsi historis maupun kerangka referensinya sangat terikat pada kebudayaannya. Dari sosiologi kebudayaan dapat lebih lanjut diungkapkan bahwa pengarang sejarah dalam masyarakat tradisional lebih berpandangan dari atas bahkan sering elitis sifatnya. Sejarah dari bawah atau yang bersifat populis tidak dikenal.

Hal tersebut di atas tidak berarti bahwa pada rakyat bawahan yang ada di periferi lingkungan kebudayaan atau yang termasuk *tradisi kecil* (istilah Redfield) tidak ada persepi sejarah. Lazimnya persepsi sejarah mereka termuat dalam *folklore* atau cerita rakyat atau dalam unsur-unsur tradisi rakyat pada umumnya. Kebanyakan dari tradisi itu disampaikan secara *oral* atau lisan, maka bahan folkloristis agak langka dalam historiografi.

Gambaran kontra *(counter image)* dari rakyat tidak banyak dikenal. Hanya ideologi kontra yang melawan *establishment* meluap di permukaan masyarakat apabila timbul gerakan-gerakan protes melawan yang berkuasa itu, antara lain, Millenarisme dan Messianisme.

Lebih dari persepsi masa lampau menonjollah di sini persepsi masa depan meskipun hal yang terakhir itu tetap digambarkan dalam kerangka tradisionalis. Jadi, meskipun gerakan itu sering bersifat radikal dan "revolusioner", persepsinya masih dalam kerangka tradisionalis.

Kalau pada satu pihak unsur mitologis merupakan bagian esensial dari gambaran historis yang utuh, pada pihak lain tokoh mitis sudah mewujudkan personifikasi kekuatan supernatural ataupun tokoh-tokoh historis yang memperoleh kekuatan supernatural dari prinsip-prinsip mitis.

Di sini kesadaran diri manusia mulai membebaskan manusia dari alam kosmismagis dan menempatkannya sebagai tokoh otonom dalam sejarah.

Dalam kaitan ini perlu diutarakan bahwa di lingkungan kebudayaan Melayu, yang banyak menyerap unsur-unsur kebudayaan Islam, proses demitologisasi tokoh raja menonjol sekali.

Di sini aspek antroposentris juga tampil. Yaitu sejauh raja sebagai makhluk penuh kelemahan, sehingga pola kelakuannya harus berpedoman pada moral agama Islam. Sudah barang tentu proses sejarah dianggap tidak sepenuhnya di tangan manusia. Akan tetapi, berdasarkan teologi Islam dan konsep takdir, ada kekuatan supernatural yang menentukan. Transformasi itu juga berjalan sejajar dengan perubahan pandangan siklis menjadi pandangan lineair, yang menggambarkan proses sejarah sebagai perkembangan dalam waktu, sebagai gerakan menurut garis lurus dari titik terdahulu ke titik kemudian.

Perubahan pandangan ini dapat diartikan juga sebagai pembebasan dari kungkungan alam yang mengarahkan pandangan manusia sesuai dengan peredaran atau siklus musim-musimnya. Tidak dapat diingkari bahwa persepsi sejarah tradisional secara progresif semakin bersifat antroposentris. Manusia berperan sebagai pusat kejadian-kejadian. Meskipun kekuatannya masih bersumber pada kekuatan supernatural — seperti dalam lingkungan kebudayaan

Jawa: *pulung, wangsit,* atau *wahyu.* Ilham itu menjadi pangkal atau dasar dari kesaktian dan kekuasaan. Pemimpin atau penguasa mendasarkan legitimasinya pada prinsip mitis itu.

Pada tingkat perkembangan kebudayaan seperti tersebut di atas, persepsi dunia dan sejarah masih terkurung oleh cakrawala yang terbatas. Persepsi mengenai dunia hidup bersifat etnosentris — berpusat pada kesatuan etnis sendiri. Di luar itu, manusia dipandang tidak hanya lain, tetapi asing dan bahkan sering rendah. Hal itu sering menimbulkan anomali dalam historiografi tradisional. Yaitu, di samping adanya genealogi raja-raja yang bersifat universal, perkembangan proses sejarah tetap terbatas pada peranan kelompok etnik sendiri.

Tradisionalisme dengan etnosentrismenya lebih menunjukkan pandangan terarah ke dalam. Hal itu memang mencerminkan ciri masyarakat. Sangat menarik kiranya bila kita amati perubahan-perubahan yang terjadi pada pandangan dunia serta persepsi sejarah, ketika masyarakat yang terarah ke dalam itu mulai mengalami perubahan dengan datangnya dampak perubahan sosial atau modernisasi. Segala keselarasan, keseimbangan, dan keserasian rasanya terganggu. Orang mengalami disorientasi seperti kehilangan pegangan.

Dalam situasi seperti itu dapat timbul kebingungan. Zaman seperti itu, dengan suasana seperti itu, dapat dicap sebagai "zaman edan" — waktu kaidah lama tidak diindahkan lagi, seolah-olah orang-orang bertindak sekehendak sendiri, sehingga timbul keadaan yang kacau. Di sini tecermin pandangan serta sikap tradisionalis yang memberi penilaian moral kepada zaman yang berubah. Persepsi tradisionalis menganggap penyimpangan dari orde tradisional sebagai sumber kekacauan, orang bersikap 'kegila-gilaan'.

Di samping itu, pandangan kaum modernis terarah ke masa depan. Mereka beranggapan bahwa tradisi perlu mengalami perubahan, sehingga orang dapat menyesuaikan diri dengan orde sosial baru. Adat-istiadat yang sudah usang, yang bersifat serba tertutup, serba membatasi kebebasan, dirasakan kaum modernis sebagai hambatan dan halangan untuk maju dan mengikuti perkembangan zaman.

"Kaum maju", seperti sebutan yang berlaku pada awal abad ini bagi generasi Kartini dan Soetomo, cukup bersifat radikal di mata kaum tradisionalis. Namun, menurut ukuran sekarang, ternyata cukup moderat. Yaitu masih mencari keseimbangan antara tradisi dan modernitas. Golongan sosialnya, dengan kedudukannya sebagai *priyayi,* cukup memberi penjelasan mengenai sikap yang demikian itu.

Soetomo, Wahidin Soedirohoesodo, dan golongan Boedi Oetomo pada umumnya jelas mencerminkan jiwa kaum intelektual pada waktu itu. Meskipun tidak secara eksplisit dinyatakan, mereka masih berpedoman kepada nilai-nilai utama adat, kepribadian masih setengah terselubung nilai-nilai

kebudayaan Jawa. Dengan demikian, etnosentrisme masih menonjol, sedang individualisme tidak berkembang. Tokoh seperti Tjipto Mangoenkoesoemo termasuk kekecualian dan dianggap radikal dan eksentrik. Pada umumnya golongan dokter Jawa dapat dipandang berkelakuan reaktif dan karena itu cukup radikal dan progresif pada waktu itu.

Protagonis-protagonis modernisasi dan pembangun tokoh-tokoh itu, secara langsung terlibat sebagai pelaku dalam perubahan sosial, sehingga hampir seluruh perhatiannya terserap oleh masalah kontemporer. Maka, perhatian serta persepsinya tentang sejarah kurang tampil. Penjarakan terhadap sejarah terjadi dan perspektif historisnya terbatas pada masalah tradisionalisme.

Meskipun pandangannya lebih terarah ke masa depan, antara lain, bagaimana membayangkan masyarakat Indonesia di masa depan, kesatuan bangsa, bahasa, tanah air, dan negara nasionalnya, gambaran masa depan itu tidak terlepas sepenuhnya dari persepsi masa lampaunya. Justru di sini perlu ditandaskan bahwa cita-cita kesatuan nasional, secara sadar atau tidak, tersusun dengan landasan visi sejarah dari genius Indonesia.

Apa yang hidup secara laten dalam masyarakat Indonesia menjadi manifes secara eksplisit dirumuskan dalam Manifesto Politik Perhimpunan Indonesia (1922) dan dalam Sumpah Pemuda (1928). Yang sempat menyolok di sini ialah perubahan persepsi sejarah yang radikal dan revolusioner. Ialah regionalisme dan etnosentrisme menjadi nasiosentrisme. Kerangka tradisionalis diganti dengan kerangka modernis beserta ideologi nasionalisnya. Secara inheren, perubahan itu secara total mengubah persepsi sejarah, suatu proses yang baru secara nyata terwujud dalam masa pasca revolusi Indonesia.

Setelah diadakan tinjauan umum secara menyeluruh mengenai persepsi sejarah, seperti yang kita hadapi dalam perkembangan historiografi Indonesia, maka aspek-aspek ataupun dimensi-dimensi dari persepsi itu perlu dilacak kembali dalam pelbagai karya yang termuat dalam buku ini. Dengan demikian, sebenarnya sudah dipersiapkan langkah-langkah ke arah perbandingan ataupun generalisasi, baik secara regional yang mencakup Indonesia, maupun yang merangkum seluruh wilayah Asia Tenggara, seperti apa yang direncanakan edisi aslinya. Persamaan dan perbedaan dari pola-pola ataupun kecenderungan dalam pemikiran sejarah dapat diterangkan dengan dikembalikan kepada persamaan dan perbedaan lingkungan kebudayaan.

Proses perubahan dari etnosentrisme ke nasiosentrisme, seperti dari regionalisme ke nasionalisme, tidak terjadi tanpa menimbulkan ketegangan atau antagonisme antara kedua ideologi itu. Kita mengetahui bahwa pergerakan nasional pada fase permulaan ditandai oleh nasionalisme regional, misalnya, nasionalisme Jawa, Ambon, dan Sumatera. Ternyata etnosentrisme bercokol kuat dalam alam pikiran protagonis nasionalisme, sehingga nasionalisme Jawa didasarkan atas persepsi sejarah bahwa di masa lampau kebesaran Jawa menjulang tinggi mendominasi panggung sejarah Indonesia. Peradaban Jawa digam-

barkan mencapai puncak perkembangannya. Seperti Wahidin sendiri, dalam wejangannya kepada para pemuda, membayangkan suatu kerajaan besar Jawa di masa depan.

Dalam proses pergerakan nasional, diperlukan hampir dua puluh tahun untuk menumbuhkan nasionalisme Indonesia, dengan mengesampingkan nasionalisme regional. Perubahan ini juga tecermin pada persepsi sejarah yang hendak memproyeksikan kesatuan nasional pada masa lampau, dengan menyoroti episode-episode sejarah yang menunjukkan kebesaran kesatuan itu, seperti zaman Sriwijaya dan Majapahit.

Dalam mengamati pelbagai persepsi sejarah, seperti tecermin dalam historiografi ataupun karangan-karangan mengenai masa lampau, tampillah dengan jelas bahwa ada proses dialektis terus-menerus antara persepsi sejarah dan persepsi masa depan atau futurologi. Dalam hubungan ini, ideologi millenaristis, apakah itu zaman *Kerta* (kesejahteraan), zaman keemasan dalam pemerintahan Ratu Adil, zaman Majapahit Raya, zaman Darul Islam, ataupun zaman Indonesia Raya, mitos millenaristis dalam masa modern akan lebih berfungsi sebagai ideologi politik.

Pandangan Marxistis melihat kemenangan perjuangan kelas kaum buruh sebagai perwujudan masyarakat sosialis. Suatu millennium yang tidak kenal lagi penjajahan manusia.

Dapat ditarik kesimpulan bahwa persepsi sejarah pada umumnya tidak didasarkan atas empiri (pengalaman) semata-mata, melainkan lebih diwarnai, antara lain, oleh ideologi atau pandangan dunia. Jadi, subyektivitas sangat menonjol. Maka dari itu, sangat penting untuk mengidentifikasikan subyektivitas yang senantiasa melekat pada persepsi sejarah dan faktor-faktor yang menimbulkannya.

Sementara itu perlu diingat pula, terjalinnya persepsi dengan interpretasi di dalam karya sejarah benar-benar membuat karya itu penuh makna — suatu ciri khas dari segala fenomena manusiawi. Karangan Ben Anderson memberikan kupasan tentang alam pikiran tradisional seperti yang terungkapkan oleh pujangga Ranggawarsita (1873), dalam *Serat Kala Tida*-nya. Dipandang dengan ukuran orde tradisional, masanya yang penuh perubahan itu dianggap penuh kekacauan.

Kira-kira seperempat abad kemudian R.A. Kartini mencap masa tersebut di atas justru sebagai masa kegelapan dan memandang masa depan dengan kemajuan-kemajuannya sebagai masa cerah. Sangat menarik ungkapan tentang persepsi Soetomo yang — bagaimanapun juga — masih ada dalam pengaruh alam pikiran kosmologis yang mencakup konsep waktu atau peredaran zaman yang siklis sifatnya. Uraian A. Reid menarik perhatian kita kepada persepsi sejarah kaum nasionalis.

Dalam angkatan 1908 (Boedi Oetomo) masih jelas bahwa etnosentrisme sangat kuat. Hal itu terwujud pada nasionalisme Jawa kalangan Boedi Oeto-

mo. Baru dalam tahun dua puluhan masaklah nasionalisme Indonesia, seperti yang diproklamasikan angkatan 1928 (Sumpah Pemuda).

Angkatan 1908 mempunyai persepsi yang terpukau pada kejayaan peradaban Jawa di masa lampau. Sedang angkatan 1928 sudah terbuka pandangannya terhadap ruang lingkup sejarah yang telah mencakup sebagian atau seluruh Nusantara seperti halnya pada masa Sriwijaya dan Majapahit.

Yang menarik di sini ialah, ideologi masa kini diproyeksikan pada gambaran masa lampau, sehingga dapat menimbulkan suatu mitologisasi.

Dalam hal ini tokoh Mohamad Yamin sangat menonjol. Karangan Deliar Noer membandingkan Yamin dengan Hamka. Kontras yang sangat menyolok, terutama, persepsi seorang nasionalis dengan persepsi dari sudut agama Islam. Perbedaan antara keduanya dapat dicakup dalam konsep "Bhinneka Tunggal Ika".

Ann Kumar mengupas historiografi tradisional dan mengambil *Babad Blambangan* sebagai contoh. Ternyata contoh ini tidak khas dan menurut ciri-cirinya paling dekat dengan historiografi modern. Diakui, masih terdapat unsur-unsur supernatural di dalamnya, tetapi sudah tidak lagi merupakan faktor intervensi yang langsung ataupun faktor kausal dari kejadian-kejadian. Menurut Ann Kumar, sudah menonjol sifat-sifat sekuler, politis, dan realistis, bahkan fakta-fakta sudah terjaring ke dalam sintese sejarah yang unindireksional, atau mengikuti satu garis lurus (lineair). Meskipun Blambangan boleh dikata ada di periferi peradaban Jawa, konsep pan-Jawa-nya masih sangat menonjol.

Yang menjadi fokus perhatian B. Andaya dan Matheson adalah historiografi Melayu. Khususnya mengenai seberapa jauh pengaruh Islam terserap di dalamnya. Seperti yang telah disinggung di atas, karena pengaruh doktrin Islam, ada demitologisasi pribadi raja-raja.

Persepsi terhadap raja, tidak lain, ialah sebagai manusia yang tidak luput dari pelbagai pengaruh hawa nafsu, dan kecenderungan manusiawi ke arah moral tidak baik. Maka, tulisan Raja Ali Haji dari Riau menggambarkan model raja Islam yang baik dan yang berfungsi sebagai penegak standar kehidupan beragama yang baik.

Sesuai dengan doktrin Islam, faktor takdir adalah penentu perjalanan sejarah dengan kejadian-kejadiannya. Sebagai keturunan kaum Bugis wajarlah, apabila historiografinya juga merupakan pembenaran dan legitimasi dari kegiatan dan keterlibatan bangsa Bugis dalam perkembangan kerajaan Riau.

Yang sangat menonjol ialah bahwa fungsi historiografi adalah didaktis. Yaitu menjadi suri teladan bagi generasi kemudian. Bahkan kelakuan raja-raja diukur dengan apa yang diuraikan dalam *Tukhfat-al-Nafis*. Dengan demikian, semakin tampil dekadensi yang terjadi pada pemerintahan Sultan Mahmud, yang lebih cenderung kepada kehidupan modern dengan gaya yang menyimpang dari ajaran Islam.

Ulasan Soepomo tentang persepsi sejarah terhadap Majapahit melacak hal itu, baik dalam tradisi rakyat maupun dalam historiografi, seperti *Babad Tanah Jawi*, dan sejarah Melayu. Dalam pelacakan itu sudah barang tentu Soepomo dibantu oleh pengetahuan kita yang terungkap dalam *Nagarakertagama*. Konklusinya jelas bahwa baik tradisi rakyat maupun *Babad Tanah Jawi* hanya menyimpan informasi yang sedikit. Di samping itu terjadi mitologisasi tentang pendiriannya dan beberapa tokohnya. Hal ini mendukung fungsi penting "wajah" Majapahit sebagai lambang kewibawaan.

Wajah-kontra *(conter image)* dari Sejarah Melayu dengan Hikayat Hang Tuahnya paling sedikit menunjukkan adanya ketegangan antara pusat-pusat kekuasaan, lebih-lebih kalau Majapahit berpolitik ekspansif dan hendak meluaskan hegemoninya di seluruh Nusantara.

Dalam zaman modern Moh. Yamin membuat rekonstruksinya yang menciptakan "wajah" baru dengan memberi fungsi integratif yang besar. Pandangan Yamin yang nasionalistis jelas memperoleh proyeksinya dalam gambaran Majapahit Raya itu. Sarjana Belanda C.C. Berg membantah versi Majapahit Raya itu dan menganggap bahwa realitas pada masa itu berbeda sama sekali.

Leonard Andaya, sebagai ahli sejarah Bugis dan Makasar mengungkapkan persepsi sejarah seperti yang termaktub dalam cerita rakyat digambarkan tidak hanya sebagai tokoh pahlawan tetapi juga sebagai orang keramat. Terlepas dari kontroversi yang ada di kalangan tertentu mengenai tokoh itu, rakyat memakai adat Bugis sebagai ukuran, ialah *siri* dan *pese*. Yang sangat menonjol ialah bahwa heroisme di kalangan rakyat memberi peluang untuk memitologisasikan tokoh itu.

Ruth McVey sebagai ahli masalah komunisme Indonesia membentangkan versi Marxist tentang sejarah Indonesia. Dimulai dengan pandangan H. Misbach yang terkenal berusaha mempersatukan perjuangan Islam dan komunisme di Indonesia. Menurut interpretasinya, agama diberi fungsi instrumental bagi kepentingan kapitalisme.

Persepsi sejarah Marxist, seperti tecermin dalam karangan D.N. Aidit, menunjukkan aspek-aspek yang relatif modern. Seperti gambaran waktu yang lineair, arah perkembangan proses sejarah yang tidak menuju kepada suatu akhir yang supernatural — tetapi kepada milennium yang duniawi — sekularisasi pemikiran sejarah diwujudkan dengan meniadakan faktor-faktor yang supernatural.

Dengan sendirinya prinsip-prinsip materialisme dialektik atau materialisme historis dengan determinisme ekonomis — kesemuanya faktor-faktor ideologis dan metahistoris — mewarnai visi sejarah komunis. Falsafah sejarah Marxist, dengan profetisme serta millenarisme ekonominya, memang, mau tidak mau, menimbulkan persepsi dan interpretasi sejarah yang terarah kepada suatu eskhatologi, datangnya masyarakat sosialis. Lebih jelas dari visi atau persepsi sejarah lainnya di sini tampak proses dialektis antara visi historis dan

yang futurologis.

Karangan-karangan tersebut di atas dipilih dari suatu kumpulan karangan yang mencakup juga historiografi dari negeri-negeri Asia Tenggara lainnya. Sesungguhnya sangat menarik untuk mengadakan perbandingan antara pelbagai persepsi sejarah yang jelas menunjukkan persamaan, baik aspek struktural maupun fungsional, antara lain, adanya campuran unsur mitologis dan historis dalam arti sebenarnya, unsur genealogis dan kronologis yang menunjukkan proses sejarah yang mengikuti proses lineair unindireksional, legitimasi untuk yang menduduki posisi kekuasaan, heroisme, etnosentrisme, dan raja sentrisme.

Selanjutnya ideologi modern, baik nasionalisme maupun Marxisme, juga memberikan capnya pada persepsi sejarah. Pendeknya, historiografi tidak dapat sepenuhnya diterangkan, tanpa menempatkannya dalam hubungannya dengan konteks kulturalnya. Dengan perkataan lain, merupakan refleksi dari ikatan kulturnya atau jiwa zamannya.

Semoga penerbitan ini menambah pengetahuan pembaca dengan satu dimensi penting dari studi sejarah Indonesia.

Yogyakarta, pertengahan 1983

Sartono Kartodirdjo

DAFTAR ISI

MASA KEGELAPAN DAN MASA TERANG BENDERANG

Perubahan Pemikiran Kaum Nasionalis Indonesia di Masa Awal

Benedict O'Gorman Anderson

Beberapa waktu sebelum kematiannya pada tahun 1873, di ibu kota kasunanan Surakarta yang lama, R.Ng. Ronggowarsito, pujangga (sastrawan istana) besar Jawa yang terakhir, menulis sebuah syair yang mengandung penuh rasa putus asa, yang ia namai *Serat Kala Tida* (Syair tentang Masa Kegelapan).[1] Kita dapat menangkap suatu nada dalam syair ini, sebagaimana terungkap dalam baris-baris berikut ini:

Mangkya darajating praja
Kawuryan wus sunya ruri
Rurah pangrehing ngukara
Karana tanpa palupi
Ponang parameng kawi
Kawileting tyas maladkung
Kungas kasudranira
Tidem tandaning dumadi
Ardayeng rat dening karoban rubeda

---

*) Saya ingin memanfaatkan kesempatan ini untuk berterima kasih kepada para kerabat yang tersebut di bawah ini yang dengan cara yang berbeda-beda telah menolong saya menulis esai ini, yaitu: Anthony Day, Ruth McVey, Craig Reynolds, Soemadi Atmowidjojo, Soeseno Kartomihardjo, James Scott, James Siegel, Tsuchiya Kenji, dan Oliver Wolters.

1. R.Ng. Ranggawarsita, *Serat Kala Tida* (Surakarta), Persatuan, (1933).

Ratune ratu utama
Patihe patih linuwih
Pra nayaka tyas raharja
Panekare becik-becik
Parandene tan dadi
Paliasing kalabendu . . .

Amenangi jaman edan
Ewuh aya hing pambudi
Melu edan nora tahan
Yen tan melu anglakoni
Boya kaduman melik
Kaliren wekasanipun . . . .

Kalau disimak satu demi satu, kebanyakan baris-baris ini merupakan ragam-ragam yang biasa dalam *topoi* klasik di lingkungan kebudayaan Jawa. Baik cerita rakyat Jawa maupun sastra istana semuanya berisi rumusan-rumusan yang sudah amat lazim tentang *zaman kalabendu*, yaitu suatu masa yang ditandai oleh bencana alam seperti banjir, gempa bumi dan letusan

---

2. Saya telah menerjemahkannya dengan bebas, dan mungkin agak kasar, dari stansa 2, 3, dan 8. Sebagai berikut:
Adapun (mengenai) derajat negara/
tampak sudah sunyi senyap/
penguasaan kalimat (sudah) mundur/
disebabkan tiadanya teladan/
adapun (sang) pujangga utama/
terbelit oleh hati yang penuh cinta/
tersiar kerendahan derajatnya/
padam segala tanda kehidupan/
terasakan dunia yang kebanjiran kemalangan//
Rajanya raja utama/
patihnya patih yang memiliki kelebihan/
para pegawai berhati tenteram/
penjaga keamanannya baik-baik/
meskipun demikian (mereka) tidak menjadi/
penolak akan kemurkaan sang Kala . . .//
Mengalami zaman gila/
sulit berusaha untuk menggunakan akal budi/
mau ikut gila tak tahan/
(tetapi) jika tidak ikut menjalani/
apatah akan mendapat bagian pemilikan/
akhirnya jadi kelaparan . . .//
Di sini *bupati* menunjuk pada para pejabat istana yang punya kedudukan tinggi, tetapi bukan dari kalangan berdarah bangsawan. Perhatian saya yang pertama terhadap syair ini didorong oleh Anthony Day, yang dewasa ini sedang merampungkan suatu studi tentang karya Ranggawarsita dan alam pikiran Jawa pada abad ke-19 pada umumnya.

gunung berapi, serta bahaya kelaparan, kekerasan serta imoralitas dalam kehidupan masyarakat. Kedua tradisi tersebut juga menyuguhkan bayangan-bayangan tentang masa lampau yaitu zaman keemasan yang dipuja-puja sepanjang waktu yakni, masa-masa tanpa bencana serta masyarakat sejahtera, yang di dalamnya setiap orang menjalankan kewajiban yang dibebankan kepadanya, hirarki dijaga dan harmoni berlaku. Penjelasan yang bisa diberikan mengenai ayunan primordial antara dua masa tersebut menurut pemikiran tradisional Jawa,[3] terletak pada keberhasilan dan kegagalan para penguasa untuk memusatkan "kuasa" batinnya yang universal itu di sekitar dan dalam dirinya, melalui cara-cara bersemadi, pengabdian tanpa pamrih terhadap tugas, serta kemampuan menarik dan menyerap orang-orang atau benda-benda "sakti". Semakin sempurna penguasa itu, semakin cerah dan berbahagia masyarakatnya.

Apabila baris-baris yang telah saya kutip di atas pada dirinya merupakan hal yang biasa, bagaimana harus menilai sensasi yang bernada asing dan penuh derita yang dikandungnya? Jawabannya sederhana yaitu pada posisi berendengnya *(juxtaposition)* yang luar biasa. Stanza ke-2 dan 8 termasuk dalam *topos* "masa kegelapan", sedang empat baris pertama dari stanza ketiga merupakan bagian sentral dari bayangan klasik tentang "masa yang cerah" Menurut jalan pikiran Jawa tradisional, apabila "raja menjadi raja sempurna, perdana menteri cinta kebenaran . . . ," maka kosmos dan masyarakat semestinya dalam keadaan tenteram damai. Tetapi, dua baris berikutnya menunjuk tepat kepada hal yang berlawanan. Satu kata dahsyat *parandene* (meskipun demikian) mengekspresikan keputusasaan Ronggowarsito, dan bersifat sangat menyebal dari tradisi, kesadaran bahwa alam pemikiran yang lama tentang dunia tidak lagi dianggap sah, ritme kosmis telah menjadi tidak keruan, dan "kuasa" orang Jawa melemah. Dalam sejarah mereka orang Jawa harus menjalani "masa-masa kegelapan", tetapi selalu dengan harapan yang pasti bahwa suatu kali pada akhirnya akan datang seorang penguasa untuk memusatkan "kuasa" serta membuka "masa gilang-gemilang" yang baru. Pada tahun 1873, bagaimanapun, pujangga yang tinggal menanti saat kematiannya itu berbicara tentang kengeriannya bahwa masa ini adalah "masa kegelapan" yang mungkin tanpa akhir.[4]

---

3. Untuk suatu penjajakan yang lebih luas tentang gagasan serta gambaran tentang kuasa dalam pandangan tradisional Jawa, lihat tulisan saya "The Idea of Power in Javanese Culture" dalam C. Holt (eds.) *Culture and Politics in Indonesia* (Ithaca, Cornell U.P., 1972), hlm. 1-69, khususnya 8-22.

4. Ungkapan-ungkapan Ranggawarsita mungkin merupakan ungkapan yang paling tajam dan paling eksplisit mengenai krisis umum yang terjadi pada kehidupan kejiwaan orang Jawa pada abad ke-19, pada masa itu pemerintahan kolonial Belanda dengan lancar mengkonsolidasikan dirinya. Tetapi, banyak naskah lainnya yang mengutarakan perasaan yang serupa dalam bentuk yang tidak langsung. Adalah sangat membantu untuk membandingkan gaya dan isi dalam naskah utama sebelum abad ke-19, seperti *Babad*

Tiga puluh lima tahun kemudian, tanggal 20 Mei 1908, sekelompok kecil mahasiswa Jawa berumur belasan tahun di ibu kota kolonial Batavia membentuk suatu organisasi yang mereka namai Budi Utomo. Tanggal 20 Mei sekarang ini dirayakan di Indonesia sebagai Hari Kebangkitan Nasional. Studi Akira Nagazumi yang bagus mengenai tahun-tahun pertama dari organisasi ini amat tepat berjudul "Fajar Nasionalisme Indonesia" *(The Dawn of Indonesian Nationalism).*[5] Karena fajar menyingsing menyibakkan kegelapan dan menggantikannya dengan terang, dari keadaan tertidur kepada rasa siuman. Dan apabila Nagazumi dan orang-orang Indonesia sekarang berbicara tentang 20 Mei 1908 dalam bahasa-bahasa kiasan semacam ini, mereka tidak dengan sepenuh kemauan menyalahi zaman (anakronistis). Berapa banyak surat kabar dan majalah sejak tahun-tahun pertama abad ini berisi, dalam tokoh-tokoh mereka yang terkemuka, bayangan-bayangan tentang cahaya yang gemerlapan![6] Kumpulan surat-surat Kartini yang terkenal, *Door Duisternis tot Licht* (Habis Gelap Terbitlah Terang), mengandung ciri simbolis yang sama.[7]

Apakah artinya bagi kita perubahan tamsil ini? Beberapa sarjana cenderung mengartikannya sebagai bagian yang menunjukkan perubahan dari "tradisi" ke "kemodernan", sebagaimana mereka "yang berjalan dalam kegelapan (telah) melihat sinar yang terang-benderang". Robert Van Niel, misalnya, menulis:

> dalam suasana sekolah yang bersifat Barat ... para pemuda Jawa bertemu dengan kehidupan yang berbeda dengan apa yang mereka

---

Tanah Jawi dan puisi yang aneh, tetapi sangat khas abad ke-19, yaitu *Suluk Gatoloco. Babad Tanah Jawi* mengisahkan kembali peristiwa-peristiwa berdarah dari sejarah Jawa sebelum masa kolonial dalam bahasa yang jelas dan gamblang. Dalam *Suluk Gatoloco*, yang pada umumnya menyangkut debat teologis imajiner antara beberapa orang Islam Jawa yang telah diarabkan dengan seorang tokoh Islam 'Java', yang memfalsafatkan penis yang sangat lincah (*gato* = penis, *ngloco* = masturbasi), tidak dijumpai kekerasan. Namun, bahasa yang digunakan tidak terlupakan dalam kebuasannya yang penuh hiasan.

5. Akira Nagazumi, *The Dawn of Indonesian Nationalism. The Early Years of Budi Utomo, 1908-1918* (Institute of Developing Economies, Occasional Papers Series, No. 10) (Tokyo, 1972).
6. Sekitar 25% dari surat kabar Indonesia dalam periode 1900-1925 terdaftar dalam G.R. Nunn, *Indonesian Newspapers. An International Union List* (Chinese Materials Research Aids Service Center, Occasional Series, No. 14) (Taipeh, 1971) memasukkan dalam judul satu atau lebih dari kata-kata berikut: *matahari, surya, bintang, nyala, suluh, pelita, sinar, cahaya, api,* dan *fajar.* Lainnya meliputi kata-kata seperti *muda, baru,* dan *gugah.*
7. Judul tersebut sebenarnya diberikan oleh editor Kartini, yaitu J.H. Abendanon, ketika ia menerbitkan surat-surat Kartini setelah meninggal pada 1911. Tetapi, ia sangat erat terlibat dan bersimpati terhadap gerakan 'pembaharuan', dan pilihannya mengenai judul sangat cocok dengan lingkungan ketika itu. Lihat kata pendahuluan H. Geertz terhadap R.A. Kartini, *Letters of a Javanese Princess* (New York, Norton, 1964), terutama hlm. 15-16, 23.

kenal di rumah maupun di lingkungan mereka. Perbedaan itu bukan hanya dalam lingkungan fisik, tetapi jauh lebih penting dari itu, adalah lingkungan mental: barangkali secara tidak terlalu tepat dan sangat umum dianggap sebagai perbedaan antara lingkungan sikap yang sifatnya ilmiah-rasional dan sikap mistis-animistis.[8)]

Dalam perspektif ini, Budi Utomo pada dasarnya mewakili orang-orang Indonesia pertama yang berusaha menghadapi kondisi kolonial dengan cara-cara Barat ("modern"). Karena, meskipun Budi Utomo lebih menunjukkan nama Jawa daripada Indonesia; meskipun para anggotanya berasal dari golongan suku yang oleh Clifford Geertz disebut sebagai "orang Indonesia dalam", dan secara sosial termasuk kepada golongan mahasiswa *priyayi* dan para pejabat;[9)] dan walaupun tujuan-tujuan resminya tidak terarah kepada kemerdekaan politik;[10)] kebaharuan strukturalnya agaknya menandai suatu perbedaan yang jelas dengan masa lampau. Sebagaimana disebut Van Niel: "Budi Utomo muncul di permukaan layar Indonesia sebagai suatu *organisasi* yang didirikan di atas dasar suatu usaha bersama yang *bebas* dan *sadar* oleh beberapa *individu*".[11)] Dengan segala rencana kerja, cabang-cabang, kartu anggota, laporan, dan penyelenggaraan kongres, Budi Utomo agaknya tak memiliki nenek moyang pribumi, tetapi lebih merupakan suatu benih yang melahirkan gerakan nasionalis Indonesia.[12)]

Bila penulis-penulis Indonesia pada umumnya tidak mau menerima dikotomi psikologis dan pedagogis sebagaimana yang diajukan Van Niel, mereka sendiri sebenarnya juga telah mengembangkan dikotomi mereka sendiri, yang lebih bersifat moral, politik dan perbedaan generasi, sebagaimana terbukti dalam pasangan-pasangan kata *maju/kolot, muda/tua,* dan *sadar/masih bodoh.*[13)] Dalam kedua perspektif itu Budi Utomo agaknya telah

8. R. Van Niel, *The Emergence of the Modern Indonesian Elite* (The Hague, van Hoeve, 1950), hlm. 173.
9. 'Pedalaman Indonesia' menunjuk kepada pulau-pulau Jawa, Bali dan Madura beserta penduduknya yang sudah dihindunisasikan. Priayi menunjuk kepada para sastrawan dan pejabat kelas atasan dalam masyarakat tradisional Jawa. Sebenarnya, anggota-anggota pendiri Budi Utomo adalah eksklusif orang-orang Jawa. Lihat Nagazumi, hlm. 39.
10. Untuk perincian mengenai tujuan-tujuan ini, lihat *ibid.*, hlm. 157-160 (Lampiran I dan II).
11. Van Niel, hlm. 57. Huruf miring adalah tambahan.
12. Pengertian keorganisasian yang baru sebagai impor dari Barat inilah yang telah mendorong cendekiawan Barat menafsirkan nasionalisme Indonesia (dan Asia Tenggara) sebagai impor dari Barat, lalu memberi penanggalan bagi awal nasionalisme pada pembentukan organisasi-orgasinasi yang mengikuti gaya Barat. (Umpamanya, pembentukan Persatuan Pemuda Budhis di Rangoon tahun 1906 sering dianggap sebagai awal dari gerakan nasionalis Burma.) Cf.B. Harrison, *Southeast Asia, A Short History* (London, Macmillan, 1954), hlm. 236-7.
13. Sebagai contoh, L.M. Sitorus, dalam buku standarnya, *Sedjarah Pergerakan Kebangsaan Indonesia* (Jakarta, 1951), hlm. 6, menulis: 'Sampai akhir abad ke-19, rakyat berkulit warna masih tidur nyenyak, sedangkan orang kulit putih sibuk bekerja di setiap lapangan'.

sampai kepada suatu tingkat pertumbuhan kesadaran yang fundamental. Tetapi, banyak hal tentang "perubahan" itu tetap kabur. Apa yang akan dipaparkan berikut ini adalah upaya untuk menjelaskan kekaburan tersebut.

***

Budi Utomo didirikan oleh para mahasiswa STOVIA[14] sekolah kedokteran di Batavia, yang dipimpin seorang pemuda dari Jawa Timur bernama Soetomo, yang pada akhirnya menjadi salah satu pemimpin nasionalis yang paling terkemuka dari generasinya. Van Niel mungkin sedikit melebih-lebihkan ketika ia menulis bahwa "sulit diterima peranan orang lain yang lebih penting dari dia dalam membentuk corak kehidupan Indonesia pada tahun 1920-an.[15] Tetapi, sebagai pendiri Klub Studi Indonesia di Surabaya pada 1924, Partai Bangsa Indonesia 1930, Parindra 1935, Soetomo sudah barang tentu merupakan tokoh sentral dalam politik Indonesia pada masa sebelum kemerdekaan.[16] Pada saat kematiannya pada 1938 ia ditangisi ribuan orang sebagai seorang abdi yang setia dari rakyatnya.[17] Sebagai mahasiswa yang berhasil di sebuah sekolah tinggi yang bercorak Barat di Hindia Belanda, ia bisa, dalam dua dasawarsa pertama abad ini disebut sebagai contoh dari semua sifat yang disebut *muda, maju,* dan *sadar.*[18] Secara kebetulan, Soetomo juga merupakan tokoh Indonesia pertama yang menulis sesuatu seperti otobiografi, yang amat terkenal yaitu *Kenang-kenangan* — suatu judul yang bisa diterjemahkan sebagai "Memoir", tetapi lebih baik diartikan "Memori". Oleh sebab itu, agaknya masuk akal bahwa studi terhadap "otobiografi" ini dapat memberikan kunci yang akan mengungkap apa arti menjadi anggota suatu generasi yang "telah sadar", dan, lebih umum sebagai bagian dari cara berpikir yang di dalamnya masa lampau, masa kini, dan masa mendatang dipahami dan dihubungkan bersama dalam jiwa pribadi politik yang paling punya daya tahan dari generasi tersebut.[19]

---

14. *School tot Opleiding van Inlandsche Artsen* — Sekolah Dokter Pribumi.
15. Van Niel, hlm. 224.
16. Untuk perincian mengenai partai-partai ini, lihat J.M. Pluvier, *Overzicht van de ontwikkeling der nationalistische beweging in Indonesie in de jaren 1930 tot 1942* (The Hague, van Hoeve, 1953).
17. 'Lima puluh ribu orang mengikuti usungan mayatnya; citra tokoh ini untuk rakyat hidup di hati massa rakyat yang sangat berterima kasih kepadanya. Soetomo memang seorang tokoh yang luar biasa, salah seorang pemimpin yang sangat agung dari gerakan nasionalis dalam sejarah beberapa dasawarsa . . . 'D.M.G. Koch, *Batig Slot. Figuren uit het oude Indie* (Amsterdam, De Brug/Djambatan, 1960) hlm. 145. Uraian umum yang dapat dijadikan ukuran mengenai kehidupan Soetomo, adalah Imam Soepardi, *Dr. Soetomo, Riwajat Hidup dan Perdjuangannja* (Jakarta, 1951).
18. Ini adalah penilaian Nagazumi, hlm. 34. Untuk perincian mengenai evolusi Stovia, dan watak kurikulum dan dewan mahasiswanya, lihat Van Niel, hlm. 16.
19 Untuk beberapa diskusi tentang autobiografi Indonesia, lihat S. Scherer, 'Harmony and Dissonance: Early Nationalist Thought in Java' (M.A. Thesis, Cornell, 1975) hlm. 188-9.

Sebelum meneliti lebih lanjut *Kenang-kenangan*, kita harus mengingat kembali fakta-fakta utama dari kehidupan Soetomo. Ia lahir di Desa Ngepeh, dekat Nganjuk, Jawa Timur, 30 Juli 1888.[20] Kakek dari garis ibunya adalah seorang *kepalang* (pemimpin kepala desa) yang kaya dan sejak awalnya bekerja di Binnenlandsch Bestuur (administrasi teritorial pribumi). Ayahnya seorang guru yang berwibawa dan seorang administrator yang menanjak naik ke tingkat wedana, yang waktu itu merupakan tingkat birokratis yang paling tinggi yang bisa dicapai seorang anak Jawa yang bukan keluarga bupati.[21] Sampai umur enam tahun, Soetomo dipelihara kakek-neneknya dari garis ibu. Kemudian ia dikirim ke sekolah pertama yang berbahasa Belanda (ELS) di Bangil. Adalah merupakan pertanda dari hak istimewanya dalam pendidikan apabila pada 1895, tahun itu kira-kira ia didaftarkan, tidak lebih dari 1.135 orang Indonesia terdaftar pada sekolah dasar tersebut di seluruh tanah jajahan Hindia Belanda.[22] Pada 1903, terutama karena desakan ayahnya, ia memasuki STOVIA. Pada waktu itu ia berumur empat belas tahun. Ia lulus tahun 1911 dan sesudah itu, karena harus memenuhi masa kontrak pada saat pendaftaran, ia bekerja sebagai dokter pemerintah di berbagai tempat di Jawa dan Sumatera. Pada 1917, ketika ia bekerja di Blora, ia bertemu dengan seorang janda, perawat berkebangsaan Belanda, kemudian mengawininya. Dua tahun kemudian ia mendapat kesempatan melanjutkan pelajaran kedokterannya di Negeri Belanda, dan kembali ke Indonesia tahun 1923. Ia dipandang sebagai tokoh cukup menonjol sehingga kemudian terpilih sebagai anggota Dewan Kota Surabaya. Tetapi tidak lama berselang ia mengundurkan diri dari kedudukan ini dan mendirikan *study club* politik pertama dan paling terkenal pada tahun 1920-an. Sejak saat itu sampai kematiannya tahun 1938, ia habis terbenam dalam politik kaum nasionalis.[23]

Apa yang dikemukakan di atas adalah kerangka kasar kehidupan Soetomo, yang dikutip mengikuti penulisan yang lebih lengkap dalam bagiografi yang tidak hingar-bingar karya Imam Supardi. Dengan cara bagaimanakah "otobiografi" Soetomo berkorespondensi dengan bayangan tersebut di atas?

Untuk studi khusus mengenai biografi dan autobiografi orang Indonesia, lihat uraian Scherer mengenai Soetomo, Tjipto Mangoenkoesoemo, dan Ki Hadjar Dewantoro; Taufik Abdullah, 'Modernisasi dalam dunia Minangkabau: Sumatera Barat dalam dasawarsa awal abad ke-20,' dalam *Culture and Politics in Indonesie*, hlm. 179-245; R. Mrazek, 'Tan Malaka: Struktur pengalaman dari suatu kepribadian politik', *Indonesia*, 14 (1972), hlm. 1-48; dan J.D. Legge, *Sukarno, A Political Biography* (New York, Praeger, 1972).

20. Dengan demikian ia merupakan hampir sepenuhnya orang sezaman dengan Ho Chi Minh dan Dr. Ba Maw.
21. Lihat Scherer, hlm. 191-200 untuk perincian selanjutnya. Di sini *bupati* menunjuk kepada bangsawan tradisional daerah Jawa.
22. *Ibid.* hlm. 30
23. Supardi, hlm. 2-8.

Hampir tidak ada sama sekali. Sebagai contoh, di dalamnya tidak dapat dijumpai cerita tentang kegagalan atau sukses politiknya selama tiga puluh tahun sejak ia mendirikan Budi Utomo. Kita menemukan aktivitas politiknya hanya secara sambil lalu, misalnya ketika Soetomo melukiskan betapa istrinya harus terus-menerus memasak untuk kebutuhan para mahasiswa yang mengalir berdatangan ke rumahnya di Negeri Belanda.[24] Struktur "otobiografi"-nya tersebut sedikit lain (asing) dan hampir tidak sesuai dengan apa yang kita bayangkan sebagai garis-garis yang membentuk riwayat hidup Soetomo. 48 halaman pertama berisi tentang kedua orangtuanya dan kakek-neneknya, 57 halaman yang terakhir berisi cerita tentang teman-teman sekolahnya (para sahabat politiknya), istrinya, serta beberapa pembantu keluarganya yang sudah tua. Hanya 30 halaman yang benar-benar berkenaan dengan kehidupannya sendiri, yang diakhiri dengan masa-masa sekolahnya di Batavia.

Dalam sebuah catatannya kepada para pembacanya, dan dalam kata pengantar yang singkat, Soetomo memberikan beberapa bentuk pelaporan sebagai berikut:

> Sebagaimana telah diuraikan dalam introduksi terhadap buku ini, maksud penulis mengarang buku kenang-kenangan ini adalah keinginan mengabulkan permintaan berbagai pihak yang ingin mengetahui riwayat hidup saya. Dalam buku ini saya tidak akan mengutarakan riwayat hidup saya pribadi[25] dalam arti yang seterang-terangnya, oleh sebab, sebagaimana sudah dikatakan dalam kata pengantar, tidaklah tepat apabila saya sendiri menulis riwayat saya. Maka, saya hanya akan menggambarkan berbagai pungutan riwayat beberapa orang yang mempunyai sangkutan dengan kehidupan saya, supaya dengan pungutan riwayat orang-orang ini, riwayat saya sendiri dapat dipaparkan . . . .[26]
>
> Sudah lama saya menerima permintaan dari berbagai pihak, untuk menulis riwayat *(biografie)* hidup saya. Khususnya dari kalangan saya sendiri telah banyak dikemukakan permintaan semacam itu. Juga beberapa wartawan telah mengajukan permintaan serupa. Tetapi, semua itu telah saya tolak, sebab saya berpendapat, tidak patut seseorang menulis sejarah tentang riwayat seseorang yang belum pulang ke zaman yang baka, dengan kata lain gambaran tentang kehidupannya belumlah selesai . . . .[27]

---

24. R. Soetomo, *Kenang-kenangan* (Surabaya, 1934) hlm. 118-19.
25. Walaupun dalam bahasa Indonesia modern istilah *penghidupan* dan *kehidupan* mengandung makna yang berbeda (barangkali 'gaya hidup' dan 'kehidupan'), Soetomo tampaknya menggunakan kedua istilah tersebut secara bergantian dalam bagian ini.
26. *Ibid.*, halaman dalam kulit buku.
27. *Ibid* hlm. 3. Soetomo menambahkan kata Belanda *biografie* dalam tanda kurung, seolah-olah

Maka, saya mengambil jalan lain, yang memungkinkan saya mempunyai kesempatan penuh untuk menyatakan rasa hormat saya kepada para leluhur saya serta siapa pun yang telah membantu saya,[28] sehingga sebagai hasilnya seluruh *lelakon* (kisah, segala hal yang dialami) dapat dinyatakan.[29] Mengingat pepatah Jawa yang berbunyi *kacang mangsa ninggal lanjaran* — yang berarti bahwa keturunan seseorang tidak akan pernah meninggalkan sifat/tabiat orang yang menurunkannya — dengan penggambaran saya tentang sifat serta tabiat para leluhur saya para pembaca akan dengan mudah memahami tabiat saya yang sesungguhnya.[30]

Harapan penulis adalah agar dengan penerbitan buku kenang-kenangan ini ... ia dapat dipergunakan sebagai sarana untuk membandingkan keadaan zaman dahulu dengan keadaan masa sekarang ...[31]

Beberapa hal yang lebih penting dari "Kenang-kenangan" telah dipaparkan secara halus dalam kata-kata perkenalan, yang perlu mendapat komentar sebelum kita melanjutkan dengan teks berikutnya.

Pertama-tama, amatlah menarik perhatian bahwa — meskipun para sarjana Barat telah terbiasa menganggap *Kenang-kenangan* sebagai sebuah "otobiografi" — Soetomo sendiri tidak pernah mempergunakan kata tersebut, atau tidak juga memakai versi bahasa Indonesia untuk kata tersebut. Ia menjelaskan, sudah sejak lama ia menolak permintaan untuk menulis biografinya. Dalam pengertian yang bagaimanapun "memori" tidak bisa diartikan sebagai biografi (riwayat hidup). Dan meskipun ia menulis panjang lebar tentang leluhurnya, kita sebenarnya tidak disuguhi biografi mereka, melainkan sekadar "kisah pungutan" atau "petikan-petikan lepas" dari "riwayat" mereka. Soetomo tidak berusaha menempatkan tokoh-tokoh

---

ia kurang yakin bahwa para pembaca Indonesianya akan mengerti apa yang ia katakan dengan 'sejarah hidupku'.

28. Bandingkan kata-kata seorang pemimpin Indonesia lainnya yang benar-benar seorang Jawa, yaitu sekretaris jenderal Partai Komunis, Sudisman, dalam pidato pembelaannya di depan Mahkamah Militer Luar Biasa yang menjatuhkan hukuman mati kepadanya, 1967. 'Aku adalah seorang komunis yang lahir di Jawa, dan sebab itu adalah tugas saya sesuai dengan adat orang Jawa untuk pamitan dengan ucapan: Pertama, *matur nuwun*, saya menyampaikan terima kasih kepada semua pihak yang telah membantu saya dalam perjuangan ...'. Sudisman, *Analysis of Responsibility*, (terjemahan B. Anderson) (Melbourne, The Works Cooperative, 1975), hlm. 24.

29 *Lelakon* adalah suatu istilah Jawa yang begitu sulit diterjemahkan. Ia merupakan semacam campuran antara 'nasib', 'peranan', 'tujuan hidup' dan 'tanggung jawab moral'.

30. Soetomo, hlm. 4. Pepatah ini secara harfiah berarti : 'bagaimana kacang bisa melupakan kulitnya'. Kata *tabiat*, yang diterjemahkan di sini dengan 'character', dapat juga diartikan sebagai sifat.

31. *Ibid.*, hlm. 6

kakek-nenek ini dalam suatu pribadi yang lengkap serta dalam konteks sejarah. Mereka ini hanya terbayang dalam kisah demi kisah tanpa penuturan tentang waktu yang jelas, kecuali, sebagaimana dapat kita lihat, sebagai pemberi tanda yang penting terhadap *zaman dulu* dan *masa sekarang*.

Saya kira kita tidak akan mulai mengartikan cara menulis ini sebelum lebih dulu jelas bagi kita hakikat dan asumsi penulisan biografi atau otobiografi model Barat yang modern. Bentuk tulisan semacam ini pada dasarnya mengungkap pengaruh timbal balik antara "pribadi" dan "sejarah". "Sejarah" adalah sebuah kerangka kerja yang global dan linear untuk memahami evolusi manusia dan masyarakat. "Pribadi" adalah subyektivitas individual yang mengalami "sejarah" ini dan mengambil bagian di dalamnya. Oleh sebab itu, studi tentang kehidupan manusia biasanya merupakan studi tentang penyerapan serta pengembangan dirinya untuk melakukan peran sejarahnya. Apabila ayah-bunda serta kakek-nenek muncul dalam karya semacam ini, mereka berperan untuk menjelaskan suatu konteks sosial, ekonomis, dan psikologis tempat munculnya seorang tokoh "pribadi" – atau sebagai semacam ujung tali sebagai permulaan untuk menilai penampilannya pada keturunan yang akan datang. Maka, gerakan fundamental dari teks-teks semacam ini bersifat meninggalkan para leluhur dan menuju kepada "pribadi-pribadi". Hal itu analog dengan lukisan yang dibuat di kanvas dan kuda-kuda dengan tambahan torehan warna yang konstan sampai pada akhirnya keseluruhan karya yang tidak terduga (karya seni) lahir.

Dalam *Kenang-kenangan* saya kira kita dapati suatu metode yang lebih analog dengan pembuatan patung klasik – penemuan bentuk esensial dalam kemungkinan wujud yang ada di batu atau bahan baku lainnya. Pepatah yang amat dikenal *kacang mangsa ninggal lanjaran* mengesankan kesadaran pribadi serta zaman yang amat berbeda dengan apa yang khas dari biografi atau otobiografi Barat. Sebagaimana akan kita lihat, di sini sejarah tidak tampil sebagai pelukis, yang memberi kehidupan suatu makna yang hakiki, tetapi sebagai kemungkinan, batu kasar sebagai media melakukan pencarian alam yang hakiki. Halaman demi halaman tulisan Soetomo tentang orang tuanya tidaklah dimaksudkan untuk memperlihatkan lingkungan sosial dan lingkungan psikologis yang dari sana seorang pemimpin nasionalis dilahirkan untuk menyandang tugasnya, tetapi lebih menunjukkan *lanjaran* yaitu arah ke mana *kacang* mencari jalan untuk pulang dan pergi. Sebagai akibatnya, kepada kita ditunjukkan tabiat (sifat) leluhurnya, yang menjadi kiblat gerak hidupnya. Yang dicari bukanlah pemenuhan individual atau keunikan sejarah, tetapi suatu reuni dan identifikasi. Dalam arti inilah, dengan menunjukkan tabiat para leluhurnya, Soetomo dapat mengajak para pembacanya, yang tahu tentang peran sejarahnya, melihat bagaimana

tabiatnya yang sebenarnya.[32] Dalam suatu konteks yang di dalamnya waktu sejarah amat dinanti-nantikan, kronologi dianggap tidak perlu dipentingkan; inilah sebabnya, saya percaya, kehidupan Soetomo sendiri dan kehidupan para leluhurnya sebagaimana nampak pada kita dalam halaman-halaman *Kenang-kenangan* begitu terpenggal-penggal, berupa petilan, dan tidak terlabuhkan.[33]

Hal yang kedua, nada yang umumnya melankolis dari *Kenang-kenangan* dapat kita temui sejak permulaannya. Segera sesudah rencana dasarnya dituliskan, istri yang dicintainya meninggal, dan tambahan pada menit-menit terakhir yang dipersembahkan Soetomo untuknya ditandai beberapa raungan untuk menunjukkan duka citanya yang dalam. Ia menceritakan pula kematian dua orang yang paling ia kagumi: Goenawan Mangoenkoesoemo, seorang teman yang amat dekat sampai-sampai Dr. Cipto Mangoenkoesoemo, kakak Goenawan, menyebut hubungannya sebagai hubungan antara *wayang* dan *dalang*;[34] dan ayahnya sendiri – suatu kejadian yang, dikaji dari dirinya sendiri, amat menentukan dalam perkembangannya yang mendadak sebagai semangat kepemimpinan Budi Utomo. Tetapi, nada melankolisnya mempunyai sebab-sebab yang lebih dalam daripada kehilangan-kehilangan pribadi tersebut. Saya kira, hal itu dapat ditarik dari apa yang kita telah lihat dalam kalimat yang dikutip terakhir dari kata pengantar Soetomo, yang terbetik di sana dan terdapat di sepanjang *Kenang-kenangan* yaitu dengan mengulang-ulang kontras antara *zaman dahulu* dan *masa sekarang*. Ada masa-masa ketika seseorang agaknya memperoleh gagasan yang jelas tentang hakikat dari kontras antara "zaman-zaman" ini, jikalau bukan tentang batas dari transisi antara kedua masa tersebut. Soetomo merekam pertanyaannya

---

32. Ini berlaku sama bagi hampir semua tokoh yang muncul dalam '*Kenang-kenangan*'. Ada beberapa kejadian, ketika beberapa di antaranya yang tampaknya berubah – misalnya, ibu Soetomo yang sangat berambisi itu harus belajar secara berat bahwa posisi resmi itu tidak selamanya membawa kebahagiaan. Tetapi, Soetomo menguraikan dengan jelas bahwa 'dia' yang sebenarnya tidak pernah berubah. Sang bunda hanya kehilangan ilusinya terhadap sifat dunia ini. *Ibid.* hlm.25.

33. Dalam hubungan ini tidak ada hal yang paling mengherankan bahwa *Kenang-kenangan* sama sekali tidak menyebut tiga peristiwa yang 'yang mengguncang dunia' yang dialami orang Asia Tenggara pada tahun-tahun awal abad ke-20: kemenangan yang mengherankan oleh Jepang atas Rusia pada tahun 1905; pecahnya Perang Dunia I tahun 1914; dan Revolusi Bolsjewik tahun 1917. Sebaliknya, hampir semua memoar Indonesia yang terbit kemudian erat sekali berkaitan dengan jalannya sejarah dunia. Lihat umpamanya, Sutan Sjahrir, *Out of Exile* (terjemahan C. Wolf, Jr.) (New York John Day, 1949) *Sukarno: An Autobiography as Told to Cindy Adams* (Indianapolis, Bobbs-Merill, 1965); dan Ali Sastroamidjojo, *Tonggak-tonggak di Perdjalananku* (Jakarta, Kinta, 1974).

34. Ketika Goenawan meninggal, dikatakan bahwa Tjipto pernah berkata demikian: 'Kini Soetomo kehilangan *dalang*-nya.' Soetomo, hlm. 95.

kepada orang-orang desa di Ngepeh tentang bagaimana sebenarnya keadaan di *zaman dahulu:*

> Orang-orang desa itu menjawab: "Tuan, tidak adalah yang memadai dengan keadaan pada *zaman* ketika Lurah Kadji (kakek Soetomo)". Apakah bedanya? "*Pada masa itu,* yaitu masa Lurah Kadji, rakyat benar-benar dilarang (oleh Lurah Kadji) untuk menyewakan tanahnya kepada pabrik gula".[35]

Ia menceritakan pendidikan kakeknya dengan kata-kata sebagai berikut:

> Ia anak seorang kaya yang dulunya menjadi lurah di situ juga. Oleh karena itu, *apabila orang melihat pada masanya,* ia mendapat pendidikan yang cukup. Ia dikirim dari pesantren yang satu ke pesantren yang lain,[36] dengan guru-guru yang termasyhur. Karena perjalanan yang dilakukannya, kakek saya punya pengalaman cukup luas. Menurut apa yang dikatakan orang, hanya di pesantren Sepanjang (dekat Surabaya) ia mendapat ilmu yang luas dan memadai.[37] Pada waktu itu belum ada sekolah.[38] Selain belajar mengaji Quran, ia juga belajar menulis dan membaca bahasa Jawa dan Melayu, dan juga belajar ilmu falak (astronomi) yang menerangkan perjalanan bintang-bintang dan bulan. Ia juga mempelajari ilmu kebatinan dan ilmu *kedotan* (yaitu pengetahuan yang menyebabkan orang tidak terluka bila kena tikam, tidak sakit bila dipukul).[40] . . . *Pada masa* kakek saya, para pemuda amat menyukai olah raga dan seni *(kunst).* Seseorang dianggap bukan lelaki apabila tidak bisa menunggang kuda tanpa pelana serta tidak berani berdiri di punggung kuda. Seseorang juga tidak dianggap lelaki kalau ia tidak pandai memanah serta mempergunakan tombak. Menari dan *nembang* (nyanyian Jawa klasik) adalah bagian dari seni yang harus diketahui

---

35. *Ibid.*, hlm. 13 Huruf miring tambahan.
36. *Pesantren* – sekolah Islam Jawa tradisional. Seperti di tempat lain, juga di sini Soetomo terlebih dahulu menggunakan kata Jawanya, kemudian menerjemahkannya ke dalam bahasa Indonesia bagi para pembaca yang bukan Jawa.
37. Semantik dari bagian ini sangat penting. Soetomo selalu memakai kata yang sangat dalam dan disegani, yaitu *ilmu* (jelas merupakan terjemahan dari kata Jawa *ngelmu*) untuk studi-studi tradisional mengenai Jawa dan Islam. Hakikatnya selalu berupa pengetahuan tentang sesuatu yang 'nyata' atau sesuatu yang benar secara ontologis. Sejauh apa yang bisa saya telusuri, ia tidak pernah menggunakan kata ini untuk sesuatu yang dipelajari di sekolah-sekolah Belanda.
38. *Sekolahan,* suatu kata pribumi untuk kata Belanda *school,* tidak mempunyai resonansi yang khusus. Referensi singkat Soetomo di sini membuat orang agak ragu tentang sikapnya terhadap sekolah-sekolah Barat ini. Kita dapat membayangkan bahwa kalimat itu akan dipahami sejajar dengan ucapan 'seorang pun belum ada yang mau menyewakan tanahnya kepada pabrik-pabrik gula'.
39. *Ilmu kebatinan* – pengetahuan tentang kejiwaan – adalah bentuk tertinggi dari pengajaran keagamaan Jawa, biasanya disebut oleh orang Barat sebagai 'mistisisme Jawa'.
40. *Ibid.*, hlm. 10-11. Huruf miring, tambahan.

para pemuda agar memiliki harga diri, sementara *rampok harimau* adalah suatu bentuk olah raga yang amat populer di kalangan rakyat.[41)]

Berikut ini adalah penuturan Soetomo mengenai suguhan yang diberikan kakeknya kepada tamu-tamunya:

> Bila orang menilik *pada zaman itu*, tidaklah mengherankan kalau kakek saya memberikan jenewer (*gin* Belanda) kepada para pekerjanya. Pada *masa itu*, meskipun orang sudah merasa sadar dan malu, sering kali kakek saya menjamu para tetamunya dengan candu .... Pada *zaman kuno*, mengisap candu dianggap sebagai tanda dan alat bagi status tinggi serta kemewahan.[42)]

Sikap mendua penuturan ini meruntuhkan setiap anggapan pendahuluan bahan kedua "masa" itu menunjuk kepada kedua periode historis atau kepada "tradisi" serta "kemoderenan".[43)] Tidak ada setitik pun Soetomo menunjukkan baik rasa nostalgia maupun melecehkan pendidikan yang diperoleh kakeknya. Apa yang kita dapat adalah suatu cerita tentang "kalau orang menengok keadaan pada waktu itu" yang penuh teka-teki. Jenewer adalah minuman yang diimpor Belanda ke Jawa, dan mungkin candu juga, setidaknya dalam skala besar, dan di sini keduanya muncul sebagai pertanda *zaman kuno*.[44)] Tidak kita dapati indikasi yang jelas tentang hubungan antara *sadar* dan *malu* (kata-kata yang amat jarang disebut dalam *Kenang-kenangan*). Suatu evolusi sosial? Perkembangan politik? Pencerahan kultural? Atau suatu transformasi yang disebut oleh Hildred Geertz sebagai *durung Jawa* (belum Jawa, tidak sadar, tidak tahu malu) kepada *wis Jawa* (sudah menjadi Jawa, sadar, tahu malu), berubah posisi dari anak-anak Jawa kepada masyarakat Jawa secara keseluruhan?[45)]

Hubungan yang bersifat mendua antara masa lampau dan masa kini di bagian mana pun tidak sebagus yang dipaparkan dalam petikan cerita yang hidup ketika Soetomo mengemukakan perasaan tidak enaknya pada jenis keadilan di desa yang diberikan kakeknya. Orang tua ini akan mengikat setiap pembangkang di desanya pada tiang di pendapanya (sejenis paviliun tanpa dinding yang biasanya terletak di depan rumah seorang kepala desa) selama beberapa hari. "Ketika saya menginjak dewasa, saya telah terpengaruh

---

41. *Ibid.*, hlm. 12. Huruf miring, tambahan. *Rampok harimau* adalah terjemahan Indonesia untuk ungkapan Jawa *rampog macan* suatu pertempuran antara hewan dan manusia, antara macan dan sekelompok manusia bersenjata.
42. *Ibid.*, hlm. 17. Huruf miring, tambahan. Kata yang diterjemahkan sebagai 'high status' adalah *kebangsaan*, yang biasanya berarti 'nasionalitas' atau 'ras'. Saya mengira bahwa terjadi kesalahan cetak untuk kata *kebangsawanan* (kedudukan mulia).
43. Perlu dicatat, bahwa dari segi perspektif sejarah, *zaman kuno* secara kasar jatuh bersamaan dengan Zaman Kegelapan dalam kitab Ranggawarsita.
44. Pahlawan lingga dari *Suluk Gatoloco* dilukiskan sebagai seorang pemadat candu.
45. H. Geertz, *The Javanese Family: A Study of Kinship and Socialization* (Glence, The Free Press, 1961), hlm. 105.

tulisan-tulisan Multatuli[46] — seorang pendekar terkemuka yang berjuang untuk melindungi hak-hak rakyat dan agar rakyat memperoleh hak-haknya — serta menanyakan kepada kakek tentang kekuasaan yang ia miliki sampai ia merasa punya hak untuk menghukum orang-orang desa dengan cara seperti itu.[47] Di sini orang boleh berharap suatu kontras yang konvensional antara yang tradisional dan modern, antara yang lama dan yang baru. Tetapi, cerita berlanjut dalam arah yang tak terduga, karena sang kakek menjelaskan bahwa hukuman tersebut sebenarnya merupakan suatu *pembaharuan*. Sebelumnya para pelaku kejahatan dijebloskan ke dalam penjara di kota. Menurut keyakinan orang tua ini, mereka biasanya pulang dengan tabiat yang makin keras, sehingga ia menciptakan suatu sistem keadilan "lokal" yang baru yang akan tetap menjaga mereka dalam masyarakat desa. Soetomo menarik kesimpulan sebagai berikut:

> Dengan demikian, meskipun saya tak bisa menyetujui sikapnya, saya dapat memahami alasan-alasan yang menjadi sebab kakek saya menerapkan aturan-aturan ini. Oleh sebab itu, meskipun saya sudah terpengaruh *aliran baru*, hormat saya kepadanya tidaklah berkurang sedikit pun, *khususnya apabila orang melihat pada masa itu* . . .[48]

Pengakuan Soetomo, ia terpengaruh Multatuli dan "aliran baru" yang agak kabur, adalah satu dari hal-hal yang amat jarang di dalamnya "pikiran baru" disebut-sebut dalam *Kenang-kenangan*. Tetapi, tidak seorang pun akan mendapat kesan kuat bahwa implikasinya benar-benar bersifat "berkembang" atau "progresif". Soetomo yang sudah menginjak dewasa agaknya benar-benar tidak mengerti pembaharuan yang dilakukan kakeknya. Tidak ada sikap untuk mendukung tindakan-tindakan kakeknya, juga ia tidak mendesak-desakkan kebenaran "aliran baru". Orang sekadar dikesankan adanya sikap moral tertentu yang asimetris dan terpisah. Soetomo, yang berdiri pada dasar moralnya sendiri, telah belajar mengerti dan mempertahankan rasa hormatnya pada sang kakek. Tetapi, orang tua ini tidak memperdebatkan keyakinannya dan dengan tenang yakin kepada kebaikan pendapatnya.[49]

---

46. Referensi di sini terarah kepada Edward Douwes Dekker (18-20-1887) seorang penghancur citra suci kolonial yang sangat terkenal itu yang dengan nama samaran Multatuli ('Aku telah banyak menderita') telah menerbitkan suatu novel autobiografi berjudul *Max Havelaar*, 1859. Suatu serangan yang sangat tajam terhadap ketidakadilan administrasi kolonial abad ke-19 dan kekejaman serta korupsi orang Jawa sendiri yang telah diangkat menjadi kelas yang memerintah telah menimbulkan heboh dan membantu menggerakkan suatu gerakan pembaharuan di Indonesia.
47. Soetomo, hlm. 13.
48. *Ibid.*, hlm. 14. Huruf miring, tambahan.
49. Soetomo memperlihatkan gambar yang berbeda sekali dengan Multatuli. Salah satu yang sangat menjengkelkan orang Belanda ialah 'keadilan' yang dipribadikan (yaitu kesewenang-wenangan) yang dibagi-bagikan oleh pejabat-pejabat pribumi yang sangat berkuasa.

Berulang kali dalam *Kenang-kenangan* gambaran tentang hubungan dan pemisahan ini muncul. Para leluhur tetap tergambar sebagai seseorang yang "berhasil mencapai" sesuatu, tokoh-tokoh yang mandiri, dan benar-benar ditampilkan sebagai tokoh-tokoh yang memiliki kualitas sebagai leluhur. Ketika mereka bersitegang, sebagaimana diceritakan kakek dan ayah Soetomo, mereka bersitegang dalam cara yang sama sekali tidak ironis serta dalam cara yang wajar.[50] Sang ayah menentang pendapat ayah mertuanya mengenai karier yang cocok bagi anaknya, tetapi sesungguhnya dalam dasar yang salah baik secara praktis maupun moral. Kedua orang ini dipisahkan oleh ketegangan mereka, tetapi mereka dipersatukan dengan kukuh sehabis mengatasi kemarahan mereka. Soetomo, keturunan mereka, tidak hanya terhisap kepada "kualitas" dan "tabiat" mereka, tetapi juga menganggap "tali-temali" ini dalam cara yang asing, baru, dan tidak memihak. Ia tidak mengatakan bahwa pandangan para leluhurnya "salah", tepatnya hanya karena semata ia melihat mereka telah terguyur dalam "zaman". Pemisahan Soetomo dari para leluhurnya pada kenyataannya terletak pada tingkat pemahaman ini: yaitu bahwa ia merasa dirinya dan diri mereka terkungkung oleh "zaman" yang berbeda. Meskipun demikian, *hubungan* di antara mereka berada dalam tingkat dari pengertian yang dijamakkan tersebut. Di sini kita temui tanda-tanda dari sesuatu yang baru mengenai "diri yang sadar" terhadap jarak yang ada antara pribadi dan kebudayaan. Juga banyak terlihat seakan-akan Soetomo mulai membangun suatu *gagasan tentang tradisi.* Akhirnya untuk apakah suatu tradisi, sebagaimana dimengerti, kalau bukan merupakan cara untuk membuat hubungan-hubungan dalam pemisahan, dari pengakuan tanpa mengulang-ulang? Beda antara *zaman dahulu* dan *masa sekarang,* kemudian, mungkin kurang dari satu dari babakan-babakan sejarah daripada mengubah tingkat kesadaran.

Pada saat yang sama, kita tidak akan mendalami makna kata *zaman dahulu* apabila kita tidak menjajarkannya dengan pemakaian kata *zaman.* Sebagai contoh, kita dapat mengambil tulisannya yang mengatakan bahwa lebih baik orang lain menulis riwayat hidupnya "sesudah dia meninggalkan *zaman yang fana*",[51] atau bahwa kuranglah tepat apabila sejarah hidup seseorang ditulis sebelum ia kembali ke "*zaman yang baka*".[52] Berulang kali ia mengatakan, pada *zaman yang fana* ini "tidak ada kebahagiaan atau penderitaan yang bersifat abadi".[53] Pada bagian lain ia mempergunakan gambaran lama mengenai "dunia yang sedang berputar".[54] Tentu saja dalam gambaran ini terdapat

---

50. Lihat catatan kaki no. 78. Bagian-bagian yang sangat tepat dalam *Kenang-kenangan* terdapat di halaman 66-8.
51. *Ibid.,* hlm. 4.
52. *Ibid.,* hlm. 3.
53. *Ibid.,* hlm. 7.
54. *Ibid.,* hlm. 22.

sesuatu yang secara tradisional amat bersifat Jawa; tetapi akan tidak memadai kalau hanya menekankan hal ini saja. Hal yang lebih penting adalah hubungan mereka yang baru dengan penggunaan-penggunaan yang lain dari kata *zaman*. Dalam pemikiran tradisional Jawa terdapat keselarasan alamiah antara gerakan kehidupan manusia dan gerakan kosmos. Roda yang berputar adalah suatu gambaran dari gerak dan ketenangan, berangkat dan pulang kembali. Bentuk dari waktu universal adalah satu dari ciptaan dan destruksi, dan berulang lagi ciptaan dan destruksi.[55] Manusia dilahirkan dalam *zaman yang fana*, hidup seumur-umurnya dan kemudian, sebagaimana dikatakan Soetomo, "kembali" kepada *zaman yang baka*. Perputaran berhenti dan generasi yang lain memulai putaran baru. Dengan demikian, bagi orang Jawa tradisional, kematian adalah suatu titik tempat hidup bergerak menuju, dan dalam arti tertentu menjadi Jawa ialah belajar hidup dalam ritme gerakan ini.[56]

Jelaslah bahwa Soetomo memahami dan menerima suatu gagasan tentang waktu yang dapat berarti berlalu dengan cepat atau juga abadi, suatu gagasan yang di dalamnya perbedaan itu mengesampingkan semua yang lain. Dalam hubungan ini, ia adalah seorang Jawa tradisional. Tetapi, ia juga seorang yang mendapat kesempatan mengenyam pendidikan model Barat di sekolah kedokteran, tempat Darwinisme merupakan kosmologi yang menopangnya, dan dalam arti itu kematian adalah kekalahan.[57] Dalam model kesadaran semacam ini, kosmos tidak lagi kembali, tetapi bergerak terus, ke atas, ke depan, serta kematian bukanlah hal "kembali"-nya seseorang, melainkan akhirnya yang paling nyata. Demikianlah Soetomo terbuka penuh terhadap terpisahnya secara fundamental dari pemikiran Barat yang progresif — yaitu sejarah sebagai perkembangan makhluk dan kehidupan sebagai keausan individual. *Kenang-kenangan* memperlihatkan, ia tidak hanya dipengaruhi "aliran baru" (dengan segala ironi yang ditimbulkan oleh istilah ini), tapi melihatnya di dalam dua konsepsi tentang waktu yang amat berbeda — dan dengan cara demikianlah menemukan suatu rekaman pribadi di dalamnya.

Marilah sekarang kita alihkan perhatian kita pada bagian sentral dari *Kenang-kenangan* tempat kehidupan Soetomo bergerak ke arah persimpangan jalan yang dengannya sekarang ini disebut sebagai sejarah nasional — saat berdirinya Budi Utomo. Soetomo memulai cerita tentang dirinya sendiri

---

55. Lihat tulisan saya 'Idea of Power', terutama hlm. 19-22.
56. Saya ingat benar betapa guru musik saya dulu di Jakarta, salah seorang yang sangat terkemuka di antara pemusik klasik sezamannya, secara lambat laun membebaskan dirinya dari semua harta benda dan tugas kekeluargaan ketika ia merasa ajalnya sudah mendekat. Tidak ada hal yang lebih lembut yang dapat kita bayangkan.
57. Mengenai dampak konsepsi Darwin pada awal abad ke-20 di Jawa, lihat, umpamanya. B. Dahm, *History of Indonesia in the Twentieth Century* (New York, Praeger, 1971), hlm. 30; Nagazumi, hlm. 45, 53, 185 n. 80.

sewaktu ia berumur enam tahun yang penuh kebahagiaan ketika ia tinggal di rumah kakeknya di Desa Ngepeh. Ini merupakan bagian dari buku *Kenang-kenangan* yang bercirikan dua tema yang saling berlawanan: harmoni kehidupan desa dan ketidaksenangan Soetomo sendiri serta kelakuan destruktif yang terjadi di situ. Harmoni kehidupan desa tidaklah disampaikan dalam cara seperti digambarkan banyak pemimpin nasionalis kemudian, dalam ungkapan *tentang* harmoni tersebut serta dalam dasar ideologi dan dasar kulturalnya. Ia lebih ditampilkan dalam suatu cara yang sekaligus bersifat Jawa serta cara lain yang mengingatkan tulisan sastrawan terbesar Indonesia, Pramudya Ananta Toer. Berikut ini adalah cerita Soetomo tentang sebuah upacara penting di desa:

> Bila masa *sambatan* telah tiba — yaitu permintaan pertolongan untuk mengerjakan suatu proyek yang membutuhkan tenaga orang banyak — suatu perjamuan besar diselenggarakan di *pendapa* rumah kakek saya. Berpuluh-puluh orang diberi makan di sana, sehingga *pendapa* besar itu penuh orang. Dapur pun penuh dengan orang bekerja dan memasak melayani mereka yang sedang makan. *Sambatan* biasanya dilakukan apabila orang sedang bekerja di sawah. Selama *sambatan* ramai dengan orang desa yang bergembira ria. Berpuluh-puluh orang lalu bersama-sama membajak dan menggaru tanah. "Her, her, her" atau "Giak, giak, giak", isyarat-kata bagi lembu atau kerbau, dapat terdengar di sana sini. *Tembang* dan *uran-uran*[58], yang dinyanyikan oleh mereka yang sedang bekerja, menyebabkan mereka yang melihat dan mendengarnya menjadi turut bergembira.
>
> Bukan hanya manusia yang dapat tertarik hatinya dan dapat merasai suasana, dari pengaruh kegembiraan dan kebahagiaan ini. Sedang lembu dan kerbau juga dapat merasakan kegembiraan ini, mereka seolah-olah turut mengambil bagian dalam bunyi-bunyian yang menggerakkan hati dari *tembang* dan *uran-uran* yang merdu itu. Perlahan-lahan, dengan langkah tetap, setapak demi setapak, lembu dan kerbau berjalan, menarik bajak dan garu sambil memamah biak. Terkadang tergelitik oleh lalat yang hinggap dan merayap di badannya, mereka menggelengkan kepala mereka yang bertanduk ke kanan dan ke kiri, juga mengibas-ngibaskan ekor mereka. Kalau mendengar bunyi pecut — meskipun terganggu lalat-lalat itu — lembu dan kerbau berjalan terus, tetap berjalan teringat dan merampungkan kewajibannya.

Menikmati suasana yang amat tenteram seperti itu, siapa yang tidak akan turut merasakan kesegaran serta kesejukan dalam hatinya, ketika segalanya serba tenang dan tenteram serta menggembirakan hati? Apa lagi yang

---

58. *Tembang* — nyanyian klasik Jawa; *uran-uran* — lagu rakyat.

diharapkannya serta dimintanya di atas bumi ini? Mungkin karena perasaan seperti ini, karena kedamaian serta kesatuan alam serta makhluk hidup, para petani beranggapan amatlah susah mengubah perangai mereka, yaitu suatu perangai yang mencintai kedamaian dan ketenangan seperti ini. Waktu istirahat pada kira-kira pukul 11, di *pendapa* beberapa tumpeng nasi, piring serta gendi diletakkan berderetan, menunggu kedatangan mereka yang akan makan. Riuh ramai kedengaran suara orang yang berdatangan ke *pendapa* itu.... Amat sering saya duduk di pangkuan salah seorang di sana, menghadapi beberapa piring *(tampah)* dari bambu dan dulang dari kayu berisi kinang dan tembakau, dengan hati penuh gembira sambil mendengarkan lelucon-lelucon mereka yang sedang makan mengisi perut mereka. Seorang demi seorang, setelah selesai makan kenyang, mereka menghampiri tempat saya duduk, untuk menerima bagian mereka – berupa sebungkus sirih dengan segala bumbunya dan juga tembakau. Siapa di antara mereka yang mengenal saya atau mereka yang agak berani, dengan wajah yang ramah dan dengan tertawa-tawa akan bercanda dengan saya sambil mengusap-usap bagian tubuh saya yang tidak pantas saya katakan di sini. Siapa tidak merasa bahagia, siapa yang tidak suka akan bersatu, dengan penuh cinta, kepada para petani itu?[59]

Teman-teman sepermainanku adalah Sadimin dan Tjengek, yang pada waktu itu masih kecil-kecil. Mereka selalu mencariku dengan memainkan serulingnya. Tjengek adalah seorang anak buta, tetapi ia tidak pernah sedih, selalu gembira dan melucu. Suara serulingnya, ketika ditiup, membuat suara yang amat merdu dan menggerakkan hati, seolah-olah mengharap sesuatu yang tidak akan pernah tercapai....[60]

Hal yang paling menarik perhatian mengenai penuturan di sini adalah cara keduanya yang penuh dengan bunyi, bukan kata. Kata-kata menyentuh perasaan pula, sebagaimana dalam dagelan-dagelan Tjengek, tetapi kita tidak tahu sedikit pun isinya. Tidak perlu memberikan kata-kata, kecuali untuk hal-hal yang tanpa arti,[61] karena perasaan suka cita (serta derita Tjengek yang dalam) datang dari bunyi semata. Gambaran tentang harmoni dilukiskan secara tepat tanpa pemisahan antara bunyi dan makna. Harmoni "dirusakkan" pada waktu Soetomo menginjak usia dewasa, yang, dengan menuliskan kata-kata berusaha menangkap apa yang harus ditangkap tidak bisa dikatakannya.

Dengan kontras, Soetomo melukiskan dirinya ketika masih kecil dengan kata-kata yang amat menyanjung. Ia seorang pengganggu yang sering

---

59. Soetomo, hlm. 15-16.
60. *Ibid.*, hlm. 58. Bandingkan Pramoedya Ananta Toer, 'Anak Haram' dalam *Tjerita dari Blora* (Jakarta, Balai Pustaka, 1952) hlm. 227-62.
61. Sebagai contoh, *her* dan *giak* adalah bunyi yang digunakan untuk mengemudikan lembu untuk bergerak ke kanan dan ke kiri.

mempermainkan kakek dan neneknya, serta mengatakan hal-hal yang bukan-bukan kepada kakek-neneknya sehingga paman dan bibinya sering dimarahi sampai menangis.[62] "Saya merasa saya amat nakal, dan berbuat seolah-olah saya raja serta memperlakukan orang yang berhubungan dengan saya .... secara sewenang-wenang.[63] Kemudian, ketika ia sudah masuk sekolah, ia bersifat "boros, sombong, dan merasa bangga kalau bisa menipu orang tuanya dengan meminta uang tambahan untuk membeli buku-buku atau jaket, tetapi sesungguhnya hanya digunakan untuk menyenang-nyenangkan teman-temannya membelikan mereka jajan....[64] Ia sangat senang berkelahi, dan juga amat malas belajar, dan juga biasa menipu untuk mendapat angka cukup dalam ulangan di sekolah.[65] Ia sebenarnya merasa iri terhadap adik laki-lakinya, karena ia merasa anak tersebut dianakemaskan kedua orang tuanya. Suatu kali ia merasa amat tersiksa oleh diskriminasi ini dan kemudian pergi ke hutan serta menangis sejadi-jadinya.[66] Ia juga biasa mencuri.[67] Hanya ada satu hal dalam masa kecilnya dengan segala tabiatnya yang nakal, yang ia kagumi kemudian — yaitu ketidaksenangannya kepada ketidakadilan serta kemauannya untuk melawannya.[68] Tetapi, pada umumnya kita diberi suatu gambar yang jelas tentang seseorang dengan perangai yang sedikitnya disetujui orang Jawa, dan paling tidak seperti para leluhurnya, yang dalam cara-cara lain disebutkan sebagai tokoh yang serius, kerja keras, punya wawasan jauh, bertanggung jawab, serta "dalam". Tidak bisa disangkal, beberapa penuturan tersebut benar, dan Soetomo benar-benar seorang anak yang nakal dan pengganggu. Tetapi, yang menarik, adalah bahwa ia memanfaatkan begitu banyak kelakuan buruknya.[69] Sebagaimana akan nampak nanti, inti pokoknya *bukanlah* bahwa "pribadi" Soetomo berkembang dari anak nakal kepada pemimpin nasional yang dihormati.

Sebagaimana telah diuraikan di muka, Soetomo pada awalnya dikirim ke sebuah sekolah dasar berbahasa Belanda di Bangil, sebelum ia terdaftar di

---

62. Soetomo, hlm. 55.
63. *Ibid.*, hlm. 56.
64. *Ibid.*, hlm. 68.
65. *Ibid.*, hlm. 65 dan 68.
66. *Ibid.*, hlm. 64.
67. *Ibid.*, hlm. 61-62.
68. *Ibid.*, hlm. 65. Untuk lebih banyak mengenai hal ini, lihat di hlm. 236.
69. Makna sepenuhnya dari tekanan ini akan diuraikan selanjutnya. Untuk semua ini ada suatu kesejajaran yang mengesankan dalam autobiografi pemimpin Burma U Nu, *Saturday's Son* (terjemahan U Law Yone) (New Haven, Yale University Press, 1975). Dalam Bab 1 ('Flaming Youth') U Nu dengan penuh kesukaan melukiskan dirinya sebagai seorang muda pendusta, licik, pencuri, pengunjung WTS, dan bermain-main dengan cocaine dan candu. Tetapi, dalam peristiwa dirinya ini, saya yakin bahwa dibuat suatu kesejajaran sistematik dengan struktur kehidupan Gautama Buddha.

STOVIA. Sementara ia tinggal di Bangil, ia ikut pamannya dari garis ibu. Ia memberikan dua "Kenangan" utama dari masa-masa tersebut. Yang pertama adalah apa yang ia pelajari dari pamannya, yang diperkenalkan kepada para pembacanya dengan cara agak aneh. Soetomo menulis:

> (Ia) adalah seorang pribadi yang amat aneh dalam cara ia makan dan minum, apalagi cara tidurnya.... (Ia) jarang makan, tidak seperti kebanyakan orang, dan ia umumnya tidur di tengah-tengah lantai, di atas kursi. Demikianlah saya, setelah saya disunat *(diselamkan)*, sebagai hasil ajarannya saya menjadi malu untuk makan sampai sekenyang-kenyangnya. Pada saat itu saya biasanya hanya makan sehari sekali, dan menjaga agar tidak terlalu penuh dan merasa kenyang. Jikalau seseorang sedang menikmati makanan yang lezat, menurut ajaran paman saya, orang harus berhenti dan tidak meneruskannya. Juga, setiap malam saya harus berjalan-jalan ke luar rumah, sedikitnya dua kali tiap malam, dan ia meminta agar saya belajar bagaimana mendapatkan kekuasaan atas jalan pikiran saya sendiri. Pikiran tersebut harus diberi pengarahan, sebagaimana juga keinginan-keinginan dalam hati saya sendiri. Untuk mencapai tujuan ini, setiap malam saya harus memandang dengan pikiran yang tenang ke arah barat, timur, utara, dan selatan, Sementara surga dan neraka pun tidak boleh dikesampingkan. Pada waktu itu, saya tidak memahami tujuan dari kesemuanya itu. Tetapi, apabila saya tidak melakukan kewajiban ini, pikiran-pikiran saya terasa tidak bersih dan kacau, dan gerakan untuk memandang ke arah depan, belakang, kiri, kanan, atas, bawah akan memberikan kesegaran pada hati saya.[70]

Apa yang menarik perhatian tentang bagian ini bukanlah kelakuan sang paman — yang amat normal bagi *priyayi* Jawa untuk menyelamkan diri dalam praktek bersamadi dari kebudayaan *kebatinan*. Yang lebih menarik adalah bahwa Soetomo *memaparkannya* dengan cara yang asing — dan kemudian mengatakan bahwa hal itu menjadi bagian kedua dari kehidupannya. Saya curiga bahwa kita harus mengartikan kata "aneh" dalam dua cara, yaitu: keanehan tingkah laku pamannya yang dirasakan Soetomo yang masih kanak-kanak yang belum benar-benar "menjadi Jawa"; dan keanehan yang dirasakan "diri yang berjaga" yang baru dalam merekam pengalaman masa yang sudah lama lampau mengenai pengalaman batinnya.

Aspek kedua yang amat menarik perhatian dari saat-saat Soetomo berada di Bangil adalah apa yang ia ceritakan tentang kegiatannya di *sekolahan* elite dari sekolah dasarnya:

---

70. Soetomo, hlm. 65. Sulit menerjemahkan bagian akhir dari kutipan ini, mengingat bahasa Indonesia tidak mempunyai indikator waktu. Mungkin sekali Soetomo di sini menunjuk ke masa lampau dan masa kini sekaligus.

> Guru-guru dan teman-teman sekolah saya orang Be[illegible]ya merendahkan saya — *malah sebaliknya.* Tetapi, [illegible] mendengar kata-kata penghinaan yang ditujukan kep[illegible] bangsa Jawa yang lain, seperti *pentol*[71] atau "Jawa" — pa[illegible] saya. Dan apabila ada suasana yang *tidak adil,* saya segera[illegible] sehingga sering kali saya berkelahi dengan anak-anak lain d[illegible] itu. Saya tidak pernah menang, karena anak-anak Belanda leb[illegible]esar dan kuat dibanding dengan teman-teman saya, dan mereka dengan mudah dapat membanting saya.[72]

Pemaparannya sangatlah tidak berbelit-belit. Tetapi, hal itu merupakan hal yang pertama kali dalam *Kenang-kenangan*-nya Soetomo berbicara tentang dirinya sendiri dengan bangga, meskipun juga dengan masam. Pembaca telah mempelajari dalam bagian-bagian terdahulu buku *Kenang-kenangan* bahwa salah satu aspek yang hakiki dari perangai ayah Soetomo adalah keprihatinannya kepada soal keadilan.[73] Orang dapat berkata kemudian bahwa Soetomo yang masih muda itu mulai tumbuh mendekati sifat-sifat para leluhurnya. Tetapi ia juga menceritakan bahwa ia tidak diperlakukan secara buruk oleh guru-guru serta teman-teman sekolah Belanda, "malahan sebaliknya". Perlu diperhatikan bahwa hal ini bukanlah untuk menyombongkan kemampuannya bergaul dengan kalangan Belanda,[74] melainkan sebagai cara untuk memperlihatkan bahwa perjuangannya untuk menegakkan keadilan tidaklah ia lakukan dengan *pamrih* pribadi.[75] Karena dalam tradisi Jawa seseorang tidaklah mencari keadilan untuk dirinya sendiri, tetapi untuk mewujudkan kesetiaannya kepada *darma* (kewajiban). Dengan demikian cerita itu memiliki kepentingan ganda. Ia memperlihatkan suatu pertumbuhan kesadaran (sosiologis) tentang ketidakadilan rasial dalam masyarakat

---

71. *Pentol* — bahasa Jawa kasar untuk 'gila' atau 'dungu'. Malah sampai sekarang orang masih bisa mendengar ungkapan ini dari orang-orang bukan Jawa.
72. Soetomo, hlm. 65. Huruf miring, tambahan.
73. Di antara contoh-contoh yang sangat jelas, barangkali yang paling mempengaruhi ialah kisah Soetomo mengenai sikap ayahnya terhadap kaum wanita yang 'sangat modern'. Ia begitu progresif dan menginginkan pendidikan Belanda bagi putri-putrinya, sampai-sampai para tetangga menyangka bahwa ia sudah menjadi orang Kristen! 'Sering nian di petang hari, setelah bekerja, ia memangku putri-putrinya secara bergiliran, atau mengayun mereka dengan suatu nyanyian *tembang* yang lembut dan lambat. Dan sangat kerap ia akan mengucapkan kata-kata tentang *ketidakadilan* bangsanya terhadap kaum wanita.' *Ibid.*, hlm. 48-9.
74. Bandingkan cara kolonial yang puas dengan diri sendiri, waktu Abu Hanifah, seorang pemimpin politik angkatan setelah Soetomo, menguraikan bagaimana ia diterima oleh pihak Belanda, karena penguasaannya yang superior terhadap bahasa Belanda dan kebudayaan Barat, berbeda dengan teman-teman dan kawan-kawan sekelasnya. Abu Hanifah, *Tales of a Revolution* (Sydney, Angus and Robertson, 1972), hlm. 39-40.
75. Tentang *pamrih* dalam pemikiran Jawa, lihat tulisan saya 'Idea of Power', hlm 38-43.

kolonial, yang dari padanya kemudian berkembang gerakan nasional yang semakin mendalam, dan seorang Jawa yang "dalam" yang berada dalam proses pembentukan.

Setelah laporannya tentang perkelahiannya dengan teman sekolahnya bangsa Belanda, Soetomo menceritakan hari liburnya di Ngepeh. Kembali ke rumah kakeknya dianggap sebagai "hidup bebas dalam hubungannya dengan kenakalan dan keenakan. Di sana dimanjakan dan ditinggikan sampai saya benar-benar merasa sebagai seorang anak yang istimewa."[76] Hal lain yang segera ia tuliskan adalah mengenai ketakutannya kepada kilat dan petir. Sewaktu guntur berbunyi ia akan lari dan menyembunyikan kepalanya di pangkuan neneknya. Tetapi, kemudian kakeknya akan menghampirinya dan berkata dengan manis dan lembut: *Le, kowe aja wedi karo bledeg. Kowe rak turunan Ki Ageng Selo, mengko bledeg rak wedi dewe.* Soetomo menerjemahkan kalimat ini kepada para pembaca non-Jawa demikian: "Anak,[77] janganlah takut kepada petir. Bukankah kamu keturunan Ki Ageng Selo? Nanti ia akan takut kepadamu". Soetomo mengambil kesimpulan: "Karena kepercayaan saya kepada kata-katanya, lambat laun saya tidak takut lagi kepada guntur dan petir, bagaimanapun bunyi gelegar mereka".[78]

Sukarlah kiranya untuk tidak melihat bagian ini, yang langsung setelah kekalahan Soetomo terhadap anak-anak Belanda, suatu ingatan terselubung mengenai perjuangan bangsa Indonesia pada umumnya melawan Belanda, "bagaimanapun menggelegarnya suara mereka". Tetapi, selain dari itu kita boleh mencatat bahwa keberanian itu datang dari kenangan-kenangan tentang asal-usul seseorang. Seorang bertumbuh dengan pertumbuhan ke belakang.

Berikutnya Soetomo sampai kepada alasan-alasan mengapa ia menjadi seorang mahasiswa di STOVIA, dalam bagian yang berjudul "Mengapa saya menuruti keinginan Ayah".[79] Di sini ia mengutarakan perselisihan yang

---

76. Soetomo, hlm. 66. Perhatikan pemakaian *negatif* tentang *kemerdekaan*, dalam konteks moral ini; suatu kata yang merupakan kata mutiara bagi generasi Indonesia kemudian.

77. *Le* mungkin sekali tidak bisa diterjemahkan. Suatu bentuk singkat dari *kontole* (zakar), suatu ungkapan Jawa yang biasa dan mengandung rasa sayang terhadap seorang anak laki-laki. Di dalam cerita rakyat Jawa dikatakan bahwa ketika kilat berusaha menghantam Ki Ageng Selo yang mahahebat itu, ditangkapnya petir itu lalu diikatnya pada sebatang pohon. Sang petir yang memohon dengan tersedu itu baru dibebaskan setelah ia bersumpah tidak akan menyerang keturunan orang yang menawannya. Para keturunannya – rakyat Jawa – selalu akan dikenal dengan daun dari pohon tempat mengikat sang petir tadi, yang mereka pasang di topi mereka. Sampai sekarang ini, beberapa penduduk desa masih memasang daun itu apabila mereka berada di daerah terbuka di musim yang banyak petirnya.

78. Soetomo, hlm. 66. Perhatikan lagi bahwa yang sangat berkesan bagi Soetomo adalah keyakinannya *di dalam* kata-kata itu, yaitu lebih pada *bunyi* daripada makna.

79. *Ibid.*, hlm. 66-8.

tajam antara ayahnya dan kakeknya tentang masa depannya. Kakeknya sangat mengharap agar Soetomo kelak menjadi seorang pegawai negeri yang berjabatan tinggi. Ia selalu mendesak anak itu agar menolak jikalau ayahnya hendak mengirimkannya ke sekolah kedokteran. Sedang ayahnya, yang merasa kenyang dengan frustrasi dan kejengkelannya sebagai pegawai pribumi, tidak mengharap anaknya menjadi pegawai pemerintah. Soetomo memberi dua alasan mengapa ia mengikuti keinginan ayahnya, dan betapa pun cukup mengejutkan, ketika ia memberitahukan pada umur berapa setiap alasan mempunyai pengaruh. Pada umur delapan tahun, sebagai anak kecil ia amat terkesan oleh pakaian seragam putih-putih para mahasiswa STOVIA, yang nampak lebih agung dibanding dengan jas hitam yang dipakai para pegawai pemerintah. Alasan kedua "terjadi" ketika ia berumur tiga belas tahun:

> Pada waktu itu Ayah saya menjabat asisten *wedana* di Glodok, dan suatu ketika sewaktu saya berada di rumah. Pada pagi-pagi sekali Ayah saya harus pergi ke Magetan dengan *bendi.*[80] Sekitar pukul 4 pagi, ibu saya sudah duduk menghadapi anglo, membakar roti untuk sarapan, saya dan adik saya laki-laki juga sudah bangun. Kami melihat Ayah keluar dari kamarnya, sudah lengkap dengan pakaian resmi, berdiri di hadapan kami dan mengeluh tentang status *(derajat)* seseorang yang bekerja sebagai *priyayi* di *Binnenlandsch Bestuur*. . . . Karena ayah terus menerus mengomel, saya lalu bertanya: "Ayah, lalu kenapa ayah suka menjalani pekerjaan ini?" Pertanyaan saya dengan segera dijawabnya: "Jikalau saya tidak melaksanakan hal ini, apakah kalian bisa makan roti dan mentega?".[81] Istilah *korban* serta makna kata itu saya belum mengerti saat itu, tetapi hanya dengan mendengarnya dalam batin saya sangat menghormatinya. "Saya hanya punya satu permintaan pada kalian", Ayah saya meneruskan, "Saya minta jangan seorang pun dari anak-anak saya kelak menjadi *priyayi* B*(innenlandsch)* B*(estuur)*.[82]

Dalam bagian ini kita tetap bertemu dengan Soetomo sebagai anak-anak yang *"belum mengerti"* — suatu istilah, yang boleh dicatat, yang tak pernah ia gunakan untuk semua jenis pendidikan Barat yang ia terima di hari kemudian. Tetapi, kisah ini benar-benar lebih menarik perhatian daripada kejadian itu sendiri. Sebab sementara kita dapat diyakinkan bahwa ayah Soetomo secara "historis" berbicara kepada anak-anaknya dalam bahasa

---

80. *Bendi* — kereta beroda dua yang ditarik kuda. Di daerah-daerah pedesaan tertentu di Jawa, sampai sekarang *bendi* menjadi lambang status.
81. Cukup aneh bahwa Soetomo tidak mengutik-ngutik soal sarapan pagi gaya Eropa ini, yang pasti merupakan sesuatu yang tidak biasa di kalangan orang Jawa di Madiun di seputar peralihan abad waktu itu.
82. *Ibid.*, hlm. 67-8.

Jawa, kata-kata itu diucapkan dalam bahasa Indonesia.[83] Dan kita memperhatikan bahwa Soetomo tercekam oleh kata *korban* – kata yang tidak muncul dalam kalimat-kalimat yang diucapkan ayahnya! Dalam satu segi, jelaslah apa yang sebenarnya terjadi. Dalam kenangannya Soetomo mestinya menyebutkan kembali kata-kata ayahnya dalam bahasa Jawa, di antara mereka, amat mungkin diucapkan *ngurban*. *Ngurban* adalah satu dari kata-kata dalam bahasa Jawa yang memiliki pengertian moral dan emosional yang dalam, yang berarti "bertindak tanpa pamrih" agar mencapai berbagai tujuan yang luhur, atau menolong seseorang yang membutuhkan. Hal itu dengan nyata tergaung dalam ajaran-ajaran paman Soetomo di Bangil.[84] Soetomo sebagai seorang anak kemudian terkena oleh suatu kata yang ia belum mengerti, yang tentangnya ia belum "sadar", tetapi merupakan pengertian yang dapat menjadikannya sebagai "orang Jawa". Tetapi, yang aneh di sini adalah kemungkinan selip antarbahasa. Karena, kalimat bahasa Indonesia memberikan sedikit pengertian tentang perubahan moral yang disinggung – yang memang mempunyai makna terutama dalam konteks Jawa. Apabila Soetomo lebih awal menerjemahkan kata-kata kakeknya ke dalam bahasa Indonesia, sekarang mungkin tidak dengan suka rela, ia membalik, bergerak dari Indonesia kembali ke Jawa. Inilah barangkali yang menyebabkan mengapa ia tidak eksplisit mengenai ajaran yang ia pelajari. Mungkin Soetomo, yang memahami sesuatu dari pengorbanan ayahnya, setuju untuk masuk sekolah kedokteran, daripada menjadi seorang *priyayi* BB, meskipun tanpa rasa terima kasih dan hormat. Atau, barangkali, isyarat-isyarat dari gagasan tentang *ngurban* – yang memberikan tujuan kepada pikiran dan keinginan untuk maksud yang lebih besar – mendorong dia untuk memasuki sebuah lembaga yang secara permanen akan menjaga dia dari elite pejabat Jawa serta hirarki status tradisional.

Bagian yang berikut dari buku *Kenang-kenangan* membawa kita kepada STOVIA. Gambaran tentang penulis sebagai seorang anak yang kotor, nakal, malas, dan tukang curi semakin diperinci. Ia tidak pernah menganggap segala sesuatu secara serius karena, seandainya ia dikeluarkan, kakeknya akan menerimanya dan ayahnya juga akan membantunya.[85] Kita tidak mendapat keterangan apa-apa tentang apa-apa yang terjadi dalam ruang kelas model Barat, hanya senda-gurau anak-anak. Tapi bagian ini ditutup dengan kata-kata yang penting:

83. Ini benar terjadi pada semua kutipan Soetomo dari ayahnya, sementara kata-kata neneknya selalu diberikan dalam bahasa Jawa baru kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia.

84. Lihat riwayat bagaimana kakeknya memperoleh istrinya yang berkedudukan lebih tinggi itu dengan jalan memperpanjang masa peratarakannya. *Ibid.*, hlm. 11. Cf. juga 'Idea of Power', hlm. 8-10.

85. Soetomo, hlm. 69.

Meskipun saya masih suka jadi tukang curi, keras kepala dan nakal, barulah kira-kira setahun sebelum ayah saya pergi ke *zaman yang baka* saya mengerti bahwa saya juga dapat bekerja tanpa menyontek *(nurun)* dan dengan demikian saya sampai kepada *kesadaran* bahwa menyontek adalah pekerjaan degradasi.[86]

Pada penglihatan pertama, kalimat tersebut terasa amat terus terang. Seorang anak yang malas menyadari bahwa menipu adalah jelek dan kekanak-kanakan. Namun, saya kira ada sesuatu yang lebih di sini. Bahasa Soetomo, khususnya istilah *nurun* dan *kesadaran*, mengajukan kerumitan dari dua hal. Ia memberikan suatu isyarat dengan pertama-tama menggunakan kata Indonesia *meniru* dan kemudian menambahkan kata Jawa *nurun* dalam tanda kurung.[87] Pada satu pihak, hal ini menampakkan suatu gambaran yang jelas mengenai seluruh soal modernisasi sebagai "imitasi" Barat, yang menghantui para pemuka Indonesia generasi Soetomo.[88] Para pembaca Soetomo pada tahun 1930-an tentu saja sudah mengenal kata-kata "bekerja dengan cara meniru adalah pekerjaan degradasi" dalam konteks dari keseluruhan pengalaman kolonial. *Kesadaran* itu — kata kunci dalam pemikiran kaum nasionalis yang mula-mula — yang dipakai dalam petikan cerita yang terjadi di ruang kelas kecil ini mengesankan arti yang lebih luas dari kisah tersebut. Di pihak lain, kita harus ingat arti penting dari gagasan tentang *nurun* dalam kebudayaan Jawa. Menjadi *turunan* (keturunan) yang asli berarti tidak meninggalkan sifat-sifat atau perangai para leluhurnya. Imitasi, dalam arti bergerak mendekati sifat-sifat ini, merupakan hal yang sentral pada genealogi moral Jawa.[89] Telah kita lihat bersama bahwa bagian yang paling penting dalam pendidikan Soetomo selama ini adalah kesempatan-kesempatan ketika ia belajar meniru, mengikuti kakeknya, pamannya, atau ayahnya. Sebab itu, bagian yang dikutip di atas memberi kepada kita suatu gambaran yang lengkap tentang tujuan-tujuan yang saling berlawanan dalam pendidikan gandanya, yang dilambangkan oleh pengertian yang antagonistis antara Belanda dan Jawa mengenai imitasi. "Tidak meniru" dalam ruang kelas Belanda berarti "meniru" kebudayaan Belanda, dengan kata lain,

---

86. *Ibid.*

87. Ini adalah salah satu hal yang jarang ditemui dalam *Kenang-kenangan*, yang di dalamnya Soetomo lebih dahulu menggunakan rumusan Indonesia baru kemudian 'menjelaskannya' dalam bahasa Jawa, dan tidak sebaliknya. *Nurun*, dalam arti menipu dengan jalan menyalin, tampaknya sudah memasuki bahasa Indonesia dari bahasa Jawa, baru akhir-akhir ini saja. Sebagai contoh, bahwa arti kata sedemikian itu tidak dijumpai dalam karya standar W.S. Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia* (Jakarta, Perpustakaan Perguruan Kementerian PP dan K, 1954).

88. Pandangan ini, menurut saya, didukung dengan menempatkan bagian itu di dalam naskah — segera *sebelum* 'perubahan sifat' Soetomo. Lihat hlm. 240-1.

89. Imitasi adalah alat utama dalam pedagogi Jawa, baik dalam sekolah menari maupun di *pesantren*.

menyerap nilai-nilai mereka dengan sungguh-sungguh; tetapi hal ini berarti "tidak meniru" tradisi Jawa, yang memang mengagungkan "imitasi". Hal itu juga membayangkan penyelesaian kaum nasionalis — meniru leluhur seseorang dengan cara tidak meniru mereka. Menjadi seorang Jawa yang baik dengan menjadi seorang Indonesia yang baik.

Akhirnya sampailah kita pada pusat moral dari *Kenang-kenangan* Soetomo, bagian yang ia namakan *Perubahan Perangai.*[90] Isinya biasa saja tetapi mengejutkan, dan sebagai akibatnya, mungkin untuk lebih menegaskannya, hal itu diceritakannya dua kali. Soetomo sudah terbiasa meniru *(nurun)* pekerjaan teman-temannya yang lebih rajin. Pada suatu hari guru menanyakan kepada seluruh kelas — satu mengenai soal aljabar soal lain tentang ilmu alam. Karena tak seorang pun dapat menjawab, yang terpintar sekalipun, Soetomo mengangkat tangannya hanya untuk iseng-iseng dan ternyata "saya sendiri menjadi amat heran" bahwa ia mengetahui jawab yang benar. Kemampuan yang amat tiba-tiba ini dituliskan dalam suatu suasana yang menarik:

> Pak Direktur sekolah telah memutuskan suatu sistem baru dalam kelas saya, yang memaksakan agar matematika diajarkan kembali, agar para murid dapat terus-menerus melatih kepandaian mereka.... Perlu diketahui para pembaca bahwa kelas kami sampai sekarang diberi pelajaran yang dapat diikuti murid-murid yang *sedikit kepandaiannya,* asal memiliki ingatan cukup.[91]

Dalam kisah dituturkan bahwa perubahan pendidikan yang dialami Soetomo berkait erat dengan penemuan: "Hei" saya pikir, "dalam hal ini saya pun mempunyai otak". Dengan kata lain, pada saat pelajaran Belanda tidak lagi bersifat hafalan dan meniru, Soetomo menyadari kepintaran dan kemampuannya.[92] "Mulai saat itu saya menjadi malu untuk meniru *(nurun)* lagi".[93] Dengan kesadaran tentang rasa malu inilah — yang berarti "menjadi Jawa", tetapi dalam lingkungan ruang kelas Barat — Soetomo memperlihatkan perubahan "perangai", sehingga sekarang ia dapat bertutur:

> Kira-kira dua tahun sebelum ayah saya meninggalkan saya barulah nampak dari ekspresi wajahnya bahwa rupanya ia mengharap sesuatu

---

90. Soetomo, hlm. 69-73
91. *Ibid.*, hlm. 70. Perhatikan pemakaian terminologi Belanda di sini — *intellect* dan *geheugen.* Sangat dirasakan keterpencaran yang jauh antara pemahaman Barat dan Jawa mengenai unsur-unsur kedirian seseorang. Bandingkan referensi sebelumnya tentang *batin,* dan catatan mengenai *budi* di halaman-halaman berikut.
92. Suatu penggolongan selanjutnya mengenai paradoks imitasi.
93. Soetomo, hlm. 71. Tetapi Soetomo menambahkan bahwa justru karena ia memahami sepenuhnya penderitaan orang-orang yang dianggap 'bodoh' itu, ia mulai secara teratur membantu mereka dalam pekerjaan mereka dan membiarkan mereka menyalin dari dia (hlm. 72). Jadi seolah-olah penipuan itu dibenarkan selama ia dilakukan tanpa *pamrih.*

dari saya. Hal ini dapat dipahami karena pada masa itu tabiat saya sudah mulai berubah. Dari kanak-kanak sampai saat itu kehidupan saya selalu bergantung kepada orang lain....[94]

Kira-kira pada waktu itu pun sifat hubungannya dengan ayahnya juga mulai berubah. Ia tidak lagi menulis surat ke rumah hanya untuk meminta uang. Ia berkirim-kiriman surat dengan ayahnya tentang pendidikan yang pantas bagi adik-adiknya, baik lelaki maupun perempuan. Ayah mulai menghargai saya, sedang saya pun *telah mendekati batinnya.* Dalam keadaan yang menyenangkan ini, penuh harapan untuk berkembangnya keluarga saya, di zaman yang penuh cita-cita luhur, dengan tiba-tiba tanpa saya sangka-sangka, pada 28 Juli 1907, datanglah telegram yang memberitahukan kematian ayah saya.[95]

Jika diperhatikan penilaian Soetomo terdahulu tentang hubungan emosionalnya dengan ayahnya yang tidak terlalu dekat,[96] ungkapan perasaannya tentang kematian itu nampak agak ganjil:

> Siapa dapat merasakan kesusahan yang menimpa diri saya?[97] Tidak seorang pun di atas dunia ini selain mereka yang berada dalam keadaan yang saya alami. Pun pada waktu itu, dan juga sekarang, tiada dapat saya menggambarkan kesusahan dan kegelapan yang ada di dalam hati saya; dan teman-teman terdekat saya, meskipun mereka turut bersedih, tidak dapat menghibur saya. Saya teringat kepada nasib ibu saya, terpikir oleh saya mengenai adik-adik saya lelaki dan perempuan setelah ditinggal Ayah. Mereka akan seperti kehilangan payung yang menaungi mereka, kehilangan tongkat untuk sandaran mereka, kehilangan segalanya, segala janji dan dasar yang mereka perlukan untuk pertumbuhan mereka. Apakah dosa kita? Adilkah Tuhan?.... Kematian ayah saya pada saat itu mengandung makna bagi saya: seolah-olah saya telah mendapat hukuman tanpa saya duga dalamnya dan tiada terukur besarnya, berarti kehilangan kehormatan, mendapat malu dan sebagainya.... Saya merasa bahwa orang-orang telah berubah sikap terhadap saya dan keluarga saya. Kehormatan, kemurahan hati, dan kemanisan tutur kata mereka dan keramahan tingkah laku

---

94. *Ibid.*, hlm. 69
95. *Ibid.*, hlm. 74.
96. 'Hubungan saya dengan dan kasih saya kepada orang tua saya, sampai pada hari kematian ayah saya, tidak terlalu erat dan mesra. Saya tidak terlalu biasa di hadapan ayah dan ibu saya, sehingga terhadap mereka saya harus menggunakan bahasa Jawa tinggi (*bahasa kromo*). Tambahan pula, yang saya rasakan bukannya terutama kasih sayang, melainkan rasa hormat (*eerbied*). Pada waktu itu kasih sayang saya hanya tertuju kepada kakek dan nenek saya. '*Ibid.*, hlm. 63.
97. Kalimat ini tampaknya kacau secara tata bahasa. Soetomo memakai *tiada merasai*, sedangkan pengertiannya hanya memerlukan kata *merasai*.

sebagian kenalan kami nampaknya tidak sungguh-sungguh murni, melainkan hanya merupakan pulasan luar belaka – dan semuanya itu disebabkan pengaruh kematian ayah saya.[98]

Orang-orang yang datang untuk menghibur keluarga itu sering mencuri barang-barang ayahnya, serta bertukar kata berbau gosip tentang utang-utangnya dan mengira-ngira berapa banyak harta benda yang diwariskan kepada anak-anaknya. "Saya merasa susah dan pilu, malu, merasa kehilangan kehormatan, merasa hidup seperti orang yang bertelanjang di depan umum . . .. Pada saat kesedihan besar ini, ketika seolah-olah matahari tidak menyinarkan lagi cahayanya, pada saat itu hanya kakek dan paman saya saja yang meringankan beban penderitaan saya.[99] Di sekolah ia benar-benar mengalami perubahan tingkah laku: ia berhenti menjadi pencuri, tidak nakal dan tidak pemalas lagi, dan pada saat itu pula tercipta jurang antara dia dan teman-temannya.

> Begitulah hidup saya telah mengalami perubahan. Pada malam hari bintang-bintang dan bulan menjadi teman-teman saya, menolong saya *mengheningkan cipta,* supaya saya berhasil, sebagai anak lelaki tertua, memenuhi seluruh tanggung jawab . . ..[100] Pikiran dan perasaan saya menjadi terpisah dari lingkungan mereka, yang mencari jalan hidup mereka sendiri, yang mempunyai tujuan lain yang akan membawa mereka kepada kesempatan untuk berkembang.[101]

Tidak bisa disangsikan bahwa kematian ayahnya merupakan pukulan hebat bagi Soetomo. Ia sekarang menjadi kepala sebuah keluarga yang lemah dan ia harus memikul tanggung jawab yang diberikan. Tetapi, yang menarik dalam penuturannya pada waktu itu, adalah pemahamannya yang baru tentang *lahir* dan *batin* serta pemisahan yang ia rekam tentang apa yang ia alami di dunia.[102] Pemisahan ini mempersiapkan jalan kepada akhir lakon yang tidak digambarkan sewajarnya dalam *Kenang-kenangan* tetapi diwujudkan dalam bagian yang dikutip di atas. Karena Soetomo sekarang sudah "bertemu" dengan ayahnya dan mulai memikul tanggung jawab moril

---

98. Soetomo, hlm. 74-5.
99. *Ibid.*, hlm. 75.
100. *Ibid.*, hlm. 76. *Mengheningkan cipta* (Jawanya, *ngeningaken cipta*) berarti mempraktekkan meditasi untuk memusatkan hakikat batin seseorang. Di sini Soetomo menerapkan pelajaran pamannya di Bangil.
101. *Ibid.*, hlm. 78.
102. Ini diperkirakan dalam keterputusan yang digambarkan antara bunyi kata dari orang lain dan maknanya. Bandingkan pemisahan ini dengan kesejajaran yang sangat dalam yang diperlihatkan dalam uraian Soetomo mengenai *sambatan* di Ngepeh dan mengenai perasaannya tentang Dr. Wahidin.

terhadap keluarga dan tradisi.[103] Tetapi, ia mau mengerjakan hal itu dengan "menemukan arah-tujuan *yang lain*. . .."

Lima bulan kemudian, pada permulaan musim penghujan akhir tahun 1907, Dr. Wahidin Soedirohoesodo sampai di Batavia dari perjalanan yang panjang untuk mencari dana guna membantu anak-anak muda Jawa yang pintar agar memperoleh pendidikan Barat. Selama ia berada di Batavia, ia mengunjungi dan berbicara di hadapan para mahasiswa STOVIA. Yang berikut adalah penuturan Soetomo tentang pertemuan tersebut, yang melahirkan Budi Utomo beberapa bulan kemudian.

> Pertemuan dengan Dr. Wahidin Soedirohoesodo, dengan wajahnya yang tenang, pembawaannya yang bijak serta lagu bicaranya, serta keyakinannya dalam mengutarakan cita-citanya, memberikan kesan yang mendalam dalam diri saya. Suaranya yang merdu dan *sareh* (sabar) itu membuka pikiran serta jiwa saya, dan memberikan pula kepada saya cita-cita yang baru, suatu dunia baru, yang nampaknya akan mengobati luka hati saya. Berbicara dengan Dr. Wahidin, mendengarkan tujuan-tujuan yang dikemukakannya . . . menghilangkan perasaan-perasaan sempit serta tujuan-tujuan yang terbatas terhadap kebutuhan-kebutuhan pribadi saya sendiri. Orang menjadi pribadi yang lain, orang merasa dirinya bergerak, bergetar seluruh daging dan tulang-tulangnya, pemandangan seseorang jadi meluas, perasaannya diperhalus, tujuan-tujuan menjadi bagus . . . pendek kata, orang merasakan kewajibannya yang tinggi di dunia ini.[104]

Di sini bagian yang bersifat "otobiografis" dari buku *Kenang-kenangan* sampai pada akhirnya, dengan Soetomo yang baru saja berumur dan Budi Utomo belum juga terbentuk. Bagian yang lain menceritakan pelayanan teman-teman Soetomo, para pembantu rumah tangga, dan terutama istrinya.

---

103. Mungkin ada kesamaannya di sini dengan tema-tema pokok dalam *wayang* Jawa: pemisahan seorang pahlawan muda dengan orang tuanya dan upaya yang lama dalam mencarinya. Detik-detik puncak perpisahan itu dirasakan ketika si pemuda yang berbakti itu berada sendiri di hutan rimba, kecuali *guru* yang bijaksana (Dr. Wahidin?), dan ia melaksanakan meditasi untuk menemukan jalan menyelesaikan tugasnya. Kedalaman konsentrasi ini melahirkan *gara-gara*, atau penempaan alam semesta (pembentukan Budi Utomo?). Akhir pementasan itu biasanya tiba ketika sang ayah yang lama lenyap itu mengakui sang pahlawan sebagai *turunan*-nya. Mengenai tema ini, lihat K.G.P.A.A. Mangkunegara VIII, *On the Wayang Kulit (Purwa) and its Symbolic and Mystical Elements* (terjemahan C. Holt) (Southeast Asia Program, data Paper, No. 27) (Ithaca, 1957) hlm. 11-16.

104. Soetomo, hlm. 80-1. Dalam bagian ini, seperti sering terjadi, Soetomo beralih dari Belanda atau Indonesia ke bahasa Jawa untuk mengungkapkan corak perasaannya. Perhatikan betapa justru tata-kata kalimat penutup — peralihan dari 'saya' kepada 'seseorang' '(terjemahan seadanya dari saya di sini adalah *orang*) — memperlihatkan penanggalan egoisme dan *pamrih* — dan barangkali selaku gerakan dari Soetomo si orang pribadi kepada khalayak, semua pemuda Jawa.

Dari halaman-halaman yang terakhir ini orang memang dapat menarik kesimpulan mengenai hari-hari terakhir hidupnya, tetapi hal itu bukanlah fokus tulisan ini. Dari perspektif Soetomo, saya kira, apa yang hakiki sudah dikatakan.

Seandainya hidupnya, dalam pandangan matanya sendiri, mempunyai suatu perjalanan yang lurus (linear), seandainya ia berjalan dalam arti tertentu paralel dengan gerakan dunia, kejadian-kejadian politik tahun 1907-1908 hanyalah permulaan saja. Tetapi, saya kira sekarang perlu menjadi jelas bahwa perkembangan hidup yang dirasakannya memiliki pula rupa yang lain, yang tidak hanya rupa politik dalam pengertian kita mengenai kata tersebut, tetapi moral. Untuk memperinci rupa ini lebih jelas, barangkali berguna untuk kembali kepada suatu istilah yang dipakai Soetomo sendiri di sana sini — *lelakon*, perjalanan hidup yang dipilih, yang berada di antara *darma* dan nasib. Karena kejadian-kejadian tahun 1907-1908 — kehilangan ayah tetapi menemukan Dr. Wahidin, meninggalkan keluarga dan bertemu guru — mencerminkan lorong-lorong kehidupan manusia Jawa, dari *kesenangan* kepada *kewajiban*, dari *kenakalan* kepada *kemuliaan*, dari meniru kepada memberi contoh.[105]

Dalam hubungan ini tak ada yang lebih mengejutkan, daripada hubungan yang aneh antara emosi yang hebat mendekati suatu gelombang kejiwaan dari perasaan, perasaan yang mengarungi suatu cakrawala yang luar biasa ketika Soetomo melukiskan pertemuannya dengan Dr. Wahidin, dan gambaran yang ia berikan tentang dokter itu sendiri. Kita tidak hanya mendapatkan pendaran cahaya dari seorang lelaki Jawa yang teguh hati dan amat tradisional,[106] tetapi kita juga terbawa ke belakang kepada suatu dunia yang dipersatukan tempat bunyi dan makna kembali bersamaan. "Tenang",

---

105. Bandingkan dua bagian terakhir dalam *Kala Tida*, karya Ranggawarsita, yang berjudul *Sabda Tama* dan *Sabda Jati*.

106. Dalam bagian yang segera mendahuluinya, Soetomo (hlm. 80) meneruskan suatu cerita yang dituturkan Wahidin tentang dirinya sendiri. Di suatu tempat yang diharapkannya akan dapat diadakan suatu rapat untuk mencari dana beasiswa, asisten residennya sangat antagonistis. Jadi, ketika Wahidin memasuki kantor orang Belanda itu (di sini tata-katanya berubah, dan Soetomo mengambil alih penuturan kisah dari Wahidin) ia berdiri di sana dengan diam sampai asisten residen itu memandang dirinya. Dengan bersikap seolah-olah sangat menghormat, ia merendahkan dirinya di depan meja si Belanda, memberikan gerak *sembah* dan berbicara dalam bahasa merendah: 'Tuan Asisten Residen menjadi *sabar* (menguasai dirinya)', dan pada waktu itu wajahnya berubah manis dan tersenyum. Tuan Asisten Residen berkata kepadanya: 'Dokter, tujuanmu wajar mendapat sokongan. Sangat baik bila Anda berbicara di depan suatu pertemuan, sehingga semua pejabat dapat mendengar Anda.' Demikianlah, dengan bantuan Tuan Asisten Residen, yang pada mulanya bermaksud menghalangi usahanya (Dr. Wahidin), mendapat perhatian yang luar biasa.' Ironi yang lembut dari peristiwa tadi, dan tidak kurang pula dari tunduk demi mencapai tujuan yang lebih tinggi, adalah sangat khas sifat Jawa.

"merdu", "hening" — adalah ekspresi yang digunakan Soetomo untuk menggambarkan suara dan pandangan Dr. Wahidin yang ia gunakan sebelumnya ketika ia menggambarkan kehidupan desa di Ngepeh, yaitu lingkungan *zaman kuno.* Pada waktu itu "ia belum Jawa", ia menjadi unsur yang memecah-mecah. Sekarang sudah menjadi Jawa, ia kembali bergabung dengan para leluhurnya.

Meskipun ia sudah menemukan *asal*-nya, kita tidak sedang membicarakan kisah sederhana tentang seorang Jawa yang sedang tumbuh, karena Dr. Wahidin yang tradisional itu telah membawa Soetomo kepada "tujuan-tujuan yang baru serta suatu dunia yang baru". Apakah yang disebut tujuan-tujuan baru, dan dunia baru? Ilmu pengetahuan Barat dan rasionalisme seperti yang ditulis Van Niel? Dalam hubungan itu Soetomo sudah jauh lebih terdidik dibanding dengan dokter tua itu. Dengan tahun-tahun pelajarannya di ELS dan STOVIA, dengan penguasaan bahasa Belanda yang baik, Soetomo jauh lebih dekat kepada "dunia baru" sebagaimana yang dimengerti kalangan Barat daripada mereka yang meneranginya. Saya lebih berpendapat bahwa Soetomo, dan mungkin juga mahasiswa lain di lingkungan STOVIA, merasakan dalam diri Wahidin suatu contoh bagaimana meneruskan hidup di dalam dunia Barat kolonial tanpa menirunya; pada tingkat yang lebih dalam, bagaimana meniru nenek moyang seseorang tanpa meniru mereka, bagaimana tidak meninggalkan tradisi Jawa sewaktu orang tidak lagi hidup di dalamnya, dan bagaimana memperlombakan diri yang berjaga dengan *batin.* Ronggowarsito telah menggambarkan masa kegelapan dengan oksimoron yang kasar dari kesempurnaan raja tanpa daya. *Ratu utama,* tanda bagi Jawa yang jaya, tidak lagi bisa dipercaya. Wahidin dalam hubungan ini menunjukkan bahwa hal tersebut mungkin, malahan hakiki, memisahkan ajektif dari kata benda. Sekali dipisah bobot maknanya tergeser dari apa yang boleh kita sebut sebagai kecesplengan politik kepada komitmen etis: dengan singkat, kepada *budi utama.* Dan komitmen etis ini adalah suatu beban yang harus ditanggung setiap orang — tidak terkecuali anak-anak Jawa belasan tahun, terutama ia yang namanya terdiri atas *su* (yang terbaik) dengan *utama* (sempurna).[107)]

Tetapi, komitmen kepada apa? Dalam tradisi Jawa yang tua, raja yang sempurna berarti komitmen terhadap kekuasaan raja. Kekuasaan yang dipusatkan akan melahirkan kesuburan, kemakmuran, dan harmoni dalam masyarakat. Kesejahteraan sosial adalah hasil dari tanggung jawab kekuasaan kepada dirinya sendiri.[108)] Tetapi sekali kekuasaan raja ternyata tanpa daya,

---

107. Cf. Koch, *Batig Slot,* hlm. 139. Orang Belanda menulis bahwa 'Perjuangan untuk perbaikan sosial lebih menarik dia (Soetomo) daripada soal politik. Ia membiaskan kasih kepada negerinya dan bangsanya . . .'.
108. Lihat tulisan saya 'Idea of Power', hlm. 18-19.

apa yang dihasilkannya pun dapat dijadikan pusat tujuan.

Jikalau orang mengamati gagasan-gagasan yang digunakan Soetomo sepanjang hidupnya, ia akan menemukan suatu kosa kata serta suatu idiom dalam bentuk yang amat konsisten. Sebagai contoh hampir tidak ada penggunaan pengertian-pengertian politik yang didasarkan kepada sosiologi Barat.[109] Pengertian-pengertian pokok Marxisme yang berpusat pada bahasa politik pada seluruh generasi Sukarno, mulai dari yang konservatif sampai kepada yang radikal, sama sekali tidak terdapat. Jika Sukarno dan para kerabatnya berbicara tentang *Indonesia Merdeka*, Soetomo dengan cirinya berbicara tentang *Indonesia Mulia*. *Merdeka*, kebebasan, memang mengandung arti yang jauh lebih radikal, dan memiliki tujuan-tujuan politis. Kata tersebut merupakan kebenaran yang ganjil bagi orang Indonesia, atau saya menamakannya "Melayu revolusioner",[110] tetapi memberikan sedikit gaung terhadap orang Jawa. *Mulia* adalah justru kebalikannya. Dalam bagian dari *Kenang-kenangan* yang dikutip di atas kita dapat melihat dengan apakah kata *mulia* disamakan, dan nampaknya sangat berlawanan dengan *kemerdekaan:* atau *kewajiban.*

Sebagaimana dengan peka telah ditunjukkan Savitri Scherer, Soetomo merasakan *Indonesia Mulia* seperti seperangkat *gamelan* yang setiap orang memainkan alat musiknya yang diserahkan kepadanya sebaik-baiknya. Dari perpaduan kewajiban-kewajiban menabuh itulah tercipta *kemuliaan* dari suara *gamelan.*[111] Memainkan satu alat musik adalah mementaskan *lelakon* seseorang, hidup dengan tanggung jawab yang telah diwariskan atau telah menjadi nasib seseorang. Gagasan Soetomo mengenai peningkatan masyarakatnya menyebabkan semua "alat musik" dimainkan sesempurna-sempurnanya. Para petani dan buruh harus mendapat makan, harus dijaga dan dididik agar menjadi petani yang baik dan buruh yang baik, memikirkan kewajiban mereka serta mampu memenuhi kewajiban tersebut.[112] Ketika pada tahun 1930-an — menghadapi kemuakan beberapa kerabat nasionalisnya yang masih muda — Soetomo meminta kepada para bangsawan yang mau bekerja sama serta para *priyayi* agar mereka mau membantunya, ia melakukan hal itu

109. Lihat Scherer, hlm. 212-13. Untuk diskusi sepenuhnya mengenai pemikiran politik Soetomo.
110. Lihat tulisan saya 'The Language of Indonesian Politics', *Indonesia*, 1 (1966), hlm. 89-116.
111. Bandingkan lukisan *aural* yang sangat hebat mengenai keserasian yang menyerbaki *sambatan* dalam Ngepeh.
112. Scherer, hlm. 218-39. Hubungan antara *gamelan* dan politik bukanlah semata suatu eksentrisitas Soetomo. Saya pernah mendengar dari pemusik tua di Keraton Surakarta bahwa ada suatu komposisi *gamelan* yang khusus disebut 'Denda Sewu', yang biasanya dimainkan apabila kelas penguasa sedang menghadapi persoalan berat. Komposisi itu sendiri secara teknis tidaklah sulit, sehingga apabila para pimpinan musik keraton tidak mampu memainkannya secara sempurna, itu adalah pertanda keadaan bahaya yang sedang mengancam.

dengan cara mendesak mereka untuk "mengingat asal-usul mereka", dengan kata lain, untuk menerima kewajiban moril tradisi mereka.[113]

Barangkali kemudian kita akan memikirkan misi nasionalis Soetomo dalam hubungan dengan kiasan-kiasan musik. Di situ memang terjadi suatu perubahan dari lagu-lagu lama kepada kunci-kunci baru, not musik yang berbeda serta perubahan dalam pengaturan musiknya. *Kenang-kenangan* memberikan kepada kita beberapa contoh yang menonjol mengenai hal ini. Pamannya bersemadi di rumah Jawanya, Soetomo melakukannya di STOVIA yang bersifat Barat. Kakeknya menciptakan suatu sistem "keadilan yang bermanfaat" di Desa Ngepeh, dan Soetomo seumur-umur mencari keadilan yang bermanfaat bagi kelahiran Indonesia.[114] Ayahnya berusaha hidup dengan martabat dalam mata rantai birokrasi kolonial. Soetomo juga melakukannya sebagai dokter yang mendapatkan pendidikan asing. Para leluhurnya, sebagaimana ia sendiri menuturkannya, menganggap perkawinan sebagai suatu upaya mempererat solidaritas dalam dunia Jawa; dan Soetomo, dalam pemaparannya yang amat menyentuh mengenai istrinya yang orang Belanda, agaknya juga melihat perkawinan tersebut dalam pengertian yang sama.[115] Tetapi gambaran sentral perubahan ini adalah organisasi yang

---

113. Soetomo mengatakan tentang partainya, Parindra, bahwa partai ini 'berusaha sebaik-baiknya mengimbau mereka (golongan *priayi* atasan) agar dedikasi mereka terhadap negeri dan bangsanya dapat dilaksanakan sesuai dengan *darma* mereka, yaitu *darma* dari *kesatria* sejati menurut darah keningratan mereka.' Diambil dari pidato Soetomo pada pembukaan kongres Parindra, 25 Desember 1935, berjudul 'Bekerja dengan tiada mengenal buahnya,' dan dikutip Scherer, hlm. 235.

114. Soetomo (12) mencatat bahwa kakeknya, yang sangat kecewa bahwa si bocah tidak akan memasuki pemerintahan pribumi, menuntut setidak-tidaknya ia dapat memperoleh seekor kuda tunggangan, selaku lambang ke-*priayi*-annya. 'Tanpa disangka-sangka, tiba juga saatnya saya dapat memenuhi kerinduan kakek itu. Ketika saya sebagai dokter melayani kesehatan rakyat di daerah Gunung Lawu, saya mempunyai dua ekor kuda yang setiap hari secara bergantian kukendarai mengunjungi desa-desa ...'. Suatu citra transportasi yang indah: dokter desa sebagai *priayi* baru. Soetomo juga ingat betapa ayahnya bersikeras untuk berbicara dalam bahasa Jawa tinggi (*krama*) kepada siapa saja, dan dengan demikian merupakan salah satu cara untuk meluaskan 'cara demokrasi.' Soeparto (hlm. 36, 38) mencatat bahwa Soetomo melakukan hal yang serupa, dan terbiasa berbicara kepada sopirnya, Pak Soemo, dalam *krama*. Barangkali hal itu yang khas, bahwa antara *ngoko* (Jawa biasa, rendah) dan *krama*, Soetomo dan ayahnya memilih 'menghapuskan' *ngoko*, (semacam *penyamaan* ke atas). Nagazumi (hlm. 193 No. 26) menyebut kehadiran suatu gerakan, tidak lama setelah lahirnya Budi Utomo, yang dinamakan Jawa Dwipa, yang justru memperjuangkan penghapusan *krama* (semacam penyamaan *ke bawah*). Gerakan Saminis kontemporer yang keras juga secara mutlak menolak pemakaian *krama* dalam hal-hal resmi. Lihat Harry J. Benda dan Lance Castles, 'The Samin Movement', BKI, 125, ii (1969, hlm. 234.

115. 'Pada tempatnyalah di sini saya menyatakan terima kasih saya yang tidak terhingga kepadanya. Istri saya adalah seorang yang benar-benar mencintai tanah airnya. Dan sebab itu ia mengerti dan menyadari serta terus-menerus mendorong dan mendukung saya untuk mencintai negeri dan bangsaku lebih dalam dan menyatakan cinta itu dalam bentuk

menempatkan Soetomo sebagai pembuat sejarah, yaitu sebagai pendiri Budi Utomo. Karena Budi Utomo sepenuhnya diakui baik oleh kalangan Jawa maupun oleh "keseluruhan" Indonesia.[116] Karena berada di tengah dua bahasa, ia melihat ke depan dan belakang, menegaskan upaya yang bertanggung jawab – yang oleh generasi yang berikut akan disebut sebagai perjuangan[117] – untuk berbuat sepadan dengan sesuatu yang secara kuat tecermin dalam kenangan dan imajinasi.

Gambaran tentang cahaya, fajar menyingsing, dan matahari yang mewarnai banyak publikasi pada masa-masa Budi Utomo khas bagi jalan yang ditempuh baik oleh sejarah Jawa maupun Indonesia serta merupakan simbol-simbol yang lebih luas dari kebangkitan kembali dan regenerasi.[118] Simbol-simbol itu adalah gambaran yang memberi semangat pada saat-saat kehidupan orang ternyata bertabrakan dengan dunia. Ketika mereka muncul dalam kondisi yang di dalamnya gagasan-gagasan progresif tentang waktu amat berpengaruh, orang akan mengharapkan mereka mengikatkan diri dengan gambaran-gambaran tentang pemuda. Hal ini tampak jelas pada tahun-tahun pertama Budi Utomo. Betapa dekat hubungan antara kehidupan dan sejarah yang linear dapat dinilai dari pengamatan Goenawan Mangoenkoesoemo, sahabat terdekat Soetomo, bahwa maksud pemuda-pemuda di Budi Utomo adalah untuk "tetap menjadi motor agar dapat

---

nyata. Istri saya juga adalah seorang yang mencintai bangsanya. Sebab itu, ia mengerti kewajibanku terhadap bangsaku, dan ia terus mendorong saya untuk membuktikan cintaku kepada bangsaku itu. Istriku berdiri bukannya di atas bangsanya, tetapi di tengah-tengah bangsanya. Dan sebab itu cintanya benar-benar cinta yang hidup. Selaku seorang wanita Belanda, istriku mencintai kebebasan, keadilan, dan kesamaan; dan ia membenci tingkah laku yang dapat merusakkan nama baik bangsanya. Karena perasaan-perasaan itulah, ia terus-menerus mendorong saya berjuang dan ikut perjuangan menghapuskan diskriminasi.' Soetomo, hlm. 127-8.

116. *Budi Utomo*, adalah bahasa Indonesia yang sempurna baik jika ia diakarkan.

117. Bandingkan Sudisman, hlm. 24: 'Kita hidup untuk berjuang, dan kita berjuang untuk hidup. Kita hidup bukan hanya demi hidup itu sendiri; kita hidup untuk mempertahankan kehidupan itu dengan semangat sampai jantung kita berhenti berdetak. Sejak detik seorang insan dilahirkan, sejak renyehan waktu bayi sampai napas yang terakhir, hidup itu adalah perjuangan. Kadang-kadang ia menghadapi perjuangan yang sangat sulit, kadang kala ia menghadapi pertempuran yang berat. Tidak setiap perjuangan seperti itu akan dikaruniai kemenangan. Tetapi, tujuan hidup adalah untuk mempunyai keberanian memasuki perjuangan dan sekaligus memenangkan perjuangan itu. Inilah impian setiap orang yang berjuang, tidak terkecuali kaum komunis. Inilah juga impian saya. Karena tanpa mimpi-mimpi, tanpa cita-cita, hidup itu gersang dan hampa.'

118. Lihat Taufik Abdullah, 'Modernization in Minangkabau World', hlm. 215-18. Ia berbicara mengenai salah seorang di antara pembaharu di Sumatera Barat, Datuk Sutan Maharadja, 'bapak jurnalisme Melayu', yang sejak 1891 sampai 1913 berturut-turut terlibat dalam surat kabar *Pelita Ketjil, Warta Berita, Tjaja Soematera, Oetoesan Melajoe, Al-Moenir*, dan *Soeloeh Melajoe*. Bandingkan diskusi yang sangat bagus mengenai perbandingan pencitraan di Cina

mendorong para senior mereka dari belakang".[120] Perkataan tersebut tidak hanya berperan sebagai kiasan yang punya arti khusus pada masyarakat industri abad kedua puluh, tetapi di kalangan Jawa, secara bertolak dikenal semboyan pendidikan yang suram (kelabu) *tut wuri andayani* — kesempurnaan tercapai bila orang tua membimbing para pemuda dari arah belakang.[120] Ini merupakan satu ekspresi pedih dan menggelisahkan yang diperuntukkan bagi para pemuda.

Kita tidak menemukan bahan lain seperti yang terdapat dalam *Kenang-kenangan* Soetomo. Gambaran tentang cahaya dan fajar amat jarang di dalamnya. Nada buku ini kelabu dan lebih berpusar pada kematian daripada kepada kelahiran. Jikalau kita bertanya kenapa mesti begitu, saya kira jawabnya sangat terang. Pada tahun 1934, setelah keberhasilan penampilan politik Soetomo,[121] ia bukan lagi dalam posisi kepeloporan di tengah gerakan nasional. Sebagai seorang pada zamannya, juga sebagai orang Jawa, ia dapat merasakan bahwa perkembangan pergerakan serta kehidupan pribadinya terpisah dalam arah yang berbeda. Istrinya telah pulang ke *zaman yang baka*, dan ia pun mempersiapkan diri untuk mengikuti perjalanan sang istri. Waktunya telah tiba untuk berpikir tentang *warisan*, dan apa yang disuguhkannya dalam *Kenang-kenangan* adalah warisan yang dimaksud.

Ronggowarsito telah menangisi bahwa *"tak ada teladan yang ditinggalkan"*. Yang ia maksud adalah bahwa model lama tidak lagi jalan, sehingga tidak dapat dilungsurkan. Adalah kejayaan Soetomo yang sepi (dan generasinya) untuk mendapatkan kembali leluhur mereka dan dengan demikian mendapatkan suatu teladan untuk diwariskan kepada anak-cucu mereka.

---

pada masa yang kurang lebih bersamaan, dalam M. Meisner, *Li Ta-Chao and the Origins of Chinese Marxism* (Cambridge, Mass., Harvard U.P., 1967), khususnya hlm. 21-8.

119. Dikutip dalam Nagazumi, hlm. 42.
120. Ini menjadi tema utama dalam falsafah pendidikan sistem persekolahan Taman Siswa ciptaan seorang sezaman Soetomo yang sangat terkenal itu, Ki Hadjar Dewantoro.
121. Contohnya, Rukun Tani, organisasi kaum tani yang dibentuknya di Jawa Timur, mempunyai keanggotaan lebih dari 20.000 di 125 cabang pada tahun 1933, yang membuat organisasi pedesaan yang terbesar ini lebih mudah berafiliasi dengan gerakan nasionalis. Lihat J. Ingleson, 'The Secular and Non-Cooperating Nationalist Movement in Indonesia, 1923-1934' (Ph.D. Thesis, Monash, 1974), hlm. 419. Mengenai pertumbuhan yang berhasil dari Parindra, lihat S. Abeyasekere, 'Relations between the Indonesian Cooperating Nationalist and the Dutch, 1935-1942' (Ph.D.Thesis, Monash, 1972), hlm. 127-31.

YAMIN DAN HAMKA

Dua Jalan Menuju Identitas Indonesia

Deliar Noer

Di negeri baru seperti Indonesia, sejumlah kecil pemimpin dapat memainkan peran penting dalam membentuk gagasan-gagasan bangsanya. Hal ini terjadi baik mengenai gambaran masa lampau maupun tentang perspektif untuk masa depan. Rakyat kebanyakan memang memiliki gambaran serta perspektif mereka sendiri, tetapi pada umumnya hak itu tidak dinyatakan secara efektif di tingkat nasional. Massa rakyat cenderung berperan untuk melakukan penapisan, pemilihan, atau memperkuat gagasan-gagasan segelintir pemimpin. Banyak hal bisa dikaji dengan menelaah perspektif-perspektif suatu bangsa melalui gagasan-gagasan dari satu atau dua pemimpin.

Yamin dan Hamka, dua tokoh yang akan ditelaah, keduanya berasal dari Minangkabau, suatu daerah yang melahirkan lebih banyak pemimpin Indonesia modern sebagai andilnya. Kedua tokoh ini diakui sebagai penulis dan orator besar di Indonesia. Keduanya menduduki posisi yang penting selama masa Belanda dan pendudukan Jepang, keduanya juga aktif dalam politik pada masa revolusi serta masa-masa sesudahnya. Keduanya juga punya minat terhadap sejarah negerinya, tidak sedikit dari karya-karya mereka tentang sejarah. Walaupun ada kemiripan-kemiripan semacam ini, pendidikan yang mereka dapat jauh berbeda, juga sikap mereka terhadap agama serta orientasi mereka terhadap masa lampau dan masa depan negerinya.

Muhammad Yamin lahir di Talawi, Sawahlunto, di Sumatera Barat pada

23 Agustus 1903.[1] Ia berasal dari sebuah keluarga kelas menengah. Dan termasuk dalam wangsa bangsawan lokal, yang nyata dari kedudukan pamannya sebagai *laras* (kepala distrik). Meskipun masih kemanakan seorang *laras* yang galibnya dekat kepada adat. Tak satu pun dari tulisan-tulisan Yamin berkenaan dengan pokok itu.

Yamin tinggal di Jawa hampir seumur-umurnya, yaitu sejak ia belajar pada usia awal dua puluhan di berbagai sekolah lanjutan dan di Sekolah Hukum Jakarta. Mungkin inilah yang mengubah sikapnya terhadap "tanah air"nya. Pada mulanya ia mengaku Andalas (Sumatera) sebagai "tanah air"nya, yang ia puja pada tahun 1920. [2] Delapan tahun sesudahnya, rasa-rasa kenasionalannya meluas ke seluruh nusa, sebagaimana terungkap dalam sajaknya *Indonesia, Tumpah Darahku!*[3]

Hari-hari di masa mudanya Yamin terkenal karena hasil-hasil sastra Melayu, yang menjadi basis bahasa Indonesia. Baginya bahasa ini adalah bahasa nasional. Malahan sejak waktu ia masih duduk di sekolah lanjutan ia mendesak sahabat-sahabatnya dan juga orang-orang Indonesia lainnya yang berpendidikan Belanda, yang dalam lingkungan ini bahasa Belanda sering dipakai untuk berkomunikasi, agar mereka meninggalkan bahasa Belanda dan memilih Melayu sebagai bahasa mereka sendiri. Di tahun 1920 ia memperingatkan para sahabatnya bahwa "kita sudah tidak mampu lagi . . . menyatakan perasaan kita dalam bahasa sendiri", dan bahwa "bahasa kita sendiri makin lama makin kita tinggalkan" lagi bahwa "ada di antara mereka yang tidak lagi prihatin kepada bahasa sendiri."[4] Sambil menambahkan bahwa sikap semacam ini adalah "pencerminan ketersesatan," bahwa hal itu "salah" serta merupakan "dosa", Yamin mengingatkan kembali peri bahasa *tiada bahasa, hilanglah bangsa* untuk mendukung argumen-argumennya. [5]

---

1. Untuk data biografis Yamin, lihat Sutrisno Kutojo, 'Profesor Haji Muhammad Yamin, S.H.', *Biografi Pahlawan Nasional*, Jilid 2 (Jakarta, Lembaga Sejarah dan Antropologi, 1972) hlm. 327-89. Lihat juga *Peranan Pemuda Muhammad Yamin Sekitar Sumpah Pemuda 28 Oktober 1928* (Jakarta, Departemen Penerangan, 1962); 'Menpen Muhammad Yamin wafat', *Mimbar Penerangan*, 13, x (1962).
2. Lihat sajak *Tanah Airku*, sebagian dicetak dalam A. Teeuw, *Pokok dan Tokoh dalam Kesusasteraan Indonesia Baru* (Jakarta, Pembangunan, 1959 (cetakan ke-5), Jilid 1, hlm. 75; juga Z. Usman, *Kesusasteraan Baru Indonesia* (Jakarta, Gunung Agung, 1964) hlm. 155. Lihat juga *Permintaan* sebagai cetak ulang dalam Usman, hlm. 155; Armijn Pane, 'Kesusasteraan Baru IV-Sedikit Sedjarahnja,' *Poedjangga Baroe*, 1 (1933) hlm. 117. Yamin nampaknya begitu terikat pada daerah asalnya sehingga ia minta dimakamkan di desanya apabila ia meninggal. Ia dimakamkan di Talawi pada tahun 1962.
3. Diterbitkan pada tahun 1928, n.p.
4. M. Jamin, 'Soeara Semangat', *Jong Sumatra*, 3, ii dan iii (1920). Perubahan ejaan nama Yamin (dari Jamin menjadi Yamin) mungkin sekali sudah terjadi awal tahun 1930-an. Dalam *Poedjangga Baroe*, 2 (1934-35) namanya sudah dieja Yamin, pada tahun 1928 masih digunakan Jamin.
5. *Tiada bahasa hilanglah bangsa* dapat juga berarti: tanpa tingkah laku yang wajar, kemuliaan

Dalam memandang masa depan Yamin membayangkan rasa syukur dari para anak cucu generasinya atas segala jerih payah nenek-moyang mereka jikalau mereka berhasil mengembangkan bahasa ini. Karya-karya sastra yang bermutu tinggi, ujar Yamin, akan menjadikan bangsanya termasyhur serta menjadikan bangsa itu jaya. [6]

Yamin dengan sangat antusias menulis pada tahun 1922 tentang sejarah Melayu, tentang Tun Sri Lanang, Bendahara Paduka Raja. Ia menyatakan bahwa buku itu adalah salah satu buku sejarah yang besar di dunia Timur, "yang menduduki posisi yang sama dengan *Pararaton* dan *Negarakertagama*", meskipun diakuinya pula bahwa dua buku yang terakhir itu "dalam berbagai aspek lebih tinggi mutunya dan lebih tua". [7] Penulisnya dipujinya tinggi-tinggi baik dalam penulisannya maupun kenegarawanannya, dan mendesak orang lain untuk menuruti jejak Tun Sri Lanang dalam mengembangkan sastra negerinya.[8] Mungkin kemudian ia juga merasa bangga menyadari bahwa asal-usul Tun Seri Lanang Minangkabau juga adanya.

Yamin telah memberikan sumbangannya terhadap perkembangan puisi di Indonesia. Dia telah diakui sebagai seorang pelopor sastra Indonesia modern.[9]

Seperti Yamin, Hamka juga menggunakan bahasa Melayu (Indonesia) untuk berekspresi. Seperti Yamin, Hamka juga menulis sajak-sajak, meskipun karya-karya novelnya yang membuat ia mencapai ketenaran. Semua karya Hamka diilhami semangat Islam. Dengan kekecualian kecil ketika ia seolah-olah tersesat oleh ambisi, pada masa pendudukan Jepang, ia merasa waswas untuk menunjukkan bahwa sebenarnya basis segala aktivitasnya adalah Islam.[10]

Hamka menggunakan bahasa Melayu sebagai perkembangan alamiah, dan bukannya karena merasa diharuskan. Dipanggil Abdul Malik sewaktu masih bocah, ia dilahirkan 16 Februari 1908 di Maninjau, Sumatera Barat, yang alat

---

seseorang akan lenyap. *Bangsa* dalam arti ini dimaksudkan kelompok orang dengan karakter dan tingkah laku yang mulia.

6. Jamin, 'Soeara', hlm. 59.
7. M. Jamin, Tun Seri Lanang, Pudjangga Melaju, *Jong Sumatranen Bond 1917-1922 Gedenkennummer*, hlm. 50.
8. Jamin, 'Tun Seri Lanang', hlm. 57.
9. H.B. Jassin, *Pudjangga Baru Prosa dan Puisi* (Jakarta, Gunung Agung, 1963), hlm. 345. Tetapi, Yamin masih tetap menjaga jarak terhadap *Poedjangga Baroe*, majalah kesusastraan Indonesia pada tahun 1933-42. Hanya dua tulisannya yang diterbitkan dalam majalah ini, yaitu 'Ken Arok dan Ken Dedes', *Poedjangga Baroe*, I, vii (1934) dan 'Perguruan Tinggi Indonesia', *Poedjangga Baroe*, 2 (1934-35) hlm. 10-20. Sajaknya *Sedih* juga diterbitkan dalam *Poedjangga Baroe*, 2, iii (1934), tetapi ini merupakan cetak ulang dari *Pemuda Sumatera*; lihat juga Jassin, *Poedjangga Baroe*, hlm. 351.
10. Hamka, *Kenang-kenangan Hidup* (Jakarta, 1974-75) Jilid III, hlm. 184; Jilid IV, hlm. 13, 292

komunikasinya adalah Minangkabau, suatu bentuk dialek Melayu. Ketika ia menulis dalam Jawi (bahasa Melayu dalam huruf Arab) – naskah yang biasa dipakai pada masa kecil Hamka – dialek Minangkabau tidak berbeda dengan Melayu. Bahasa Melayu juga digunakan sebagai *lingua franca* di daerah-daerah tempat Hamka hidup pada masa mudanya (kecuali Minangkabau, juga daerah Sulawesi Selatan dan Sumatera Utara).

Hamka tidak sempat memperoleh pendidikan tinggi, baik sekuler maupun keagamaan. Ia hanya berkesempatan masuk sekolah desa selama tiga tahun dan kira-kira tiga tahun pula pada sekolah-sekolah agama di Padangpanjang dan Parabek, dekat Bukittinggi. Tetapi, nampaknya ia berbakat dalam bidang bahasa dan segera menguasai bahasa Arab, yang membuat ia mampu membaca secara luas, termasuk terjemahan-terjemahan dari tulisan-tulisan Barat. Ia lahir dari lima generasi ulama, yang bahasa asing satu-satunya yang mereka kuasai adalah Arab, walaupun Hamka sendiri punya kedudukan yang terhormat di tengah para elite adat sebagai seorang *datuk, penghulu.* Bakat tulis-menulis Hamka barangkali juga diwarisi dari ayahnya. Haji Abdul Karim Amrullah, salah seorang pendiri gerakan kaum modernis Muslim di Indonesia, yang seperti ulama tradisional yang lain di Indonesia menulis puisi dan selebaran-selebaran keagamaan baik dalam bahasa Melayu maupun bahasa Arab.

Hamka merasa tidak perlu, seperti yang dilakukan oleh Yamin, mendesak para kerabatnya menggunakan bahasa Melayu atau Indonesia dalam percakapan sehari-hari atau dalam menulis. Bagi Hamka sumpah yang diikrarkan pada Kongres Pemuda 1928, yang mengakui Indonesia sebagai bahasa nasional, hanya memformulasikan sesuatu yang sudah menjadi kenyataan; tidak ada pilihan lain – hanya Melayu yang bisa menjadi bahasa nasional.

Bagi kalangan yang sudah mengecap pendidikan Belanda masalahnya lebih pelik, dan Yamin mengembangkan suatu pertimbangan yang lebih terperinci demi pengakuan terhadap bahasa nasional. Ia menyuguhkan tema, khususnya dalam pidato utamanya di depan Kongres Pemuda tahun 1928,[11] bahwa bahasa memiliki pengaruh yang penting terhadap persatuan nasional. Ia mengakui bahwa persatuan Negara Swiss tidak membutuhkan bahasa yang sama, tetapi dengan jumlah "ratusan bahasa" yang terdapat di seluruh Kepulauan Indonesia, bahasa persatuan amat esensial. Bahasa Melayu telah meningkatkan dirinya dalam posisi sebagai bahasa nasional – bahasa Indonesia. Yamin berpendapat, bahasa Indonesia telah menjadi salah satu pencerminan kesatuan bangsa Indonesia. Dengan penuh keyakinan ia menggambarkannya sebagai lumbung bagi peradaban baru di masa depan, peradaban Indonesia.

11. Pidato Yamin dalam Kongres Pemuda di Jakarta 1928, berjudul 'Persatuan dan Kebangsaan Indonesia' dan diterbitkan dalam *Persatoean Indonesia*, 1, viii (1928).

Pada saat itu tampak Yamin telah mampu mengatasi sikapnya yang mendua terhadap kenasionalan. Patriotisme Sumatera yang mula-mula tecermin dalam sajak *Tanah Airku* yang kini telah dikenyamnya dalam kesetiaan terhadap Indonesia yang lebih luas sebenarnya juga pernah diungkapkannya dalam beberapa tulisannya yang terdahulu.[12] Pada tahun 1928 ia menulis *Indonesia, Tumpah Darahku!*, menjadi sekretaris Kongres Pemuda Indonesia kedua yang melahirkan Sumpah Pemuda yang terkenal tahun 1928, serta memainkan peran menentukan dalam mempersiapkan keputusan-keputusannya. Sejak saat itu ia berbicara tentang Indonesia sebagai bangsanya, tanah airnya, dan bahasanya. Tampaknya ia juga kehilangan minatnya terhadap Melayu dan Minangkabau, dan kemudian tidak pernah menulis tentang hal itu, meskipun sebagai anggota Volksraad 1938-1940, yang mewakili daerah Minangkabau, ia berkewajiban memperhatikan hal-ikhwalnya. Berlawanan dengan Hamka, karya-karyanya menunjukkan jejak-jejak pengaruh sastra Jawa.

Yamin juga mengungkapkan rasa kenasionalannya Indonesia dalam lakon, *Ken Arok dan Ken Dedes*, yang ditulis pada saat upacara Kongres Pemuda kedua, tahun 1928.[13] Naskah ini menggambarkan keberhasilan Ken Arok dalam menyatukan dua kerajaan pada abad ketiga belas yaitu Janggala dan Kediri menjadi satu negara, sehingga terbuka jalan bagi Majapahit yang jaya. Drama ini, yang cukup sukses dipentaskan tiga puluh sembilan kali sampai 1950, memuja Ken Arok atas keberhasilannya mempersatukan, yang tampaknya tidak mempersoalkan cara-cara yang keji yang digunakan untuk mencapai tujuan tersebut. Yamin juga menegaskan asal-usul Ken Arok sebagai tokoh dari kalangan bawah. Apakah hal ini dapat dinilai sebagai bukti dari sikapnya yang simpatik terhadap kaum *murba*, rakyat jelata, yang kelak di masa revolusi diperlihatkan dalam hubungannya yang erat dengan Tan Malaka, tidak bisa disebutkan dengan pasti. Bagi Yamin yang lebih penting adalah kesatuan seluruh Nusantara, tanpa peduli tentang cara-cara yang digunakan untuk mencapainya. Ia mengukur setiap tokoh sejarah Indonesia dengan tolok ukur ini, mengelu-elukan Gajah Mada, patih Majapahit, sebagai tokoh pemersatu Nusantara yang paling cakap, dan Dipanegara bukan hanya sebagai pahlawan yang melawan ambisi kolonial Belanda tetapi juga seorang pemersatu Indonesia yang potensial.[14]

Kebanyakan karya Yamin tentang Gajah Mada dan Dipanegara dikerjakannya selama pendudukan Jepang, tetapi minatnya pada pahlawan-pahlawan masa lalu sudah dimulai jauh lebih awal, sebagaimana dapat dilihat

---

12. Sebagai contoh, 'Tun Seri Lanang', hlm. 57. 'Kesusastraan kita akan bersemarak sebagai penghias Indonesia yang paling indah.'
13. Teeuw, hlm. 80.
14. M. Yamin, *Gadjah Mada: Pahlawan Persatuan Nusantara* (Jakarta, 1953); *idem*, *Sedjarah Peperangan Dipanegara*, 1950).

dalam lakonnya tentang Ken Arok dan Ken Dedes. Sebagaimana akan diungkapkan di bawah, Yamin telah menyebut para pahlawan ini dalam pidatonya tahun 1928. Masa pendudukan Jepang barangkali telah memberikan kesempatan lebih banyak untuk menulis dibanding ketika ia pada tahun tiga puluhan aktif sebagai pemuka partai (Gerindo dan kemudian Partindo), anggota Dewan Rakyat, dan sebagai ahli hukum. Pelarangan terhadap buku-buku sejarah Belanda pada masa Jepang telah menumbuhkan kebutuhan lebih lanjut serta kesempatan bagi bakat sejarah Yamin.

Perhatian Yamin terhadap kesatuan Indonesia pada masa lampau dan masa datang khususnya terungkap dalam pidatonya di Kongres Pemuda tahun 1928. Dapat dikatakan, seluruh karyanya yang kemudian, termasuk naskah-naskah yang diterbitkan sesudah kemerdekaan, merupakan pembenaran terhadap sikapnya di tahun 1928, meskipun dengan pengaruh Jawa yang semakin meningkat. Pidato tersebut merupakan pidato utama dalam kongres.

Yamin berpendapat, "persatuan Indonesia bukanlah omong-kosong, tetapi seperti sebuah rumah yang dibangun di atas tiang-tiang kukuh". Kesatuan ini berdasar kepada beberapa faktor, termasuk sejarah, bahasa, dan hukum adat. Yamin memandang sejarah Indonesia pada umumnya sebagai "satu pertumbuhan yang tunggal", dari status merdeka sebelum kedatangan bangsa-bangsa Barat, kepada status kolonialisme dan kembali kepada kemerdekaan lagi. Ia tidak mengacuhkan sejarah dari banyak pulau, dan kelompok-kelompok suku dari seluruh kepulauan Indonesia: "Apabila dengan sepenuhnya dan dengan mendalam kita lihat, kita hanya bisa bicara soal sejarah Indonesia, tidak ada sejarah Jawa, Sumatera, Kalimantan, Sulawesi yang terpisah-pisah."[15]

Menunjuk teori Ernest Renan tentang kebangsaan, Yamin berpendapat bahwa "kesatuan sejarah" memang menjalankan suatu pengaruh pada pembentukan suatu bangsa. Suatu bangsa "lebih seperti roh daripada tubuh". Aspek pertama dari roh ini dapat ditelusuri pada masa lalu, sebagai ingatan yang dikenang, sementara aspek yang kedua dihubungkan dengan keadaan sekarang. Masalahnya kemudian adalah apakah sekelompok orang yang disebut "bangsa" mau hidup bersama dan ingin terus hidup bersama sebagai satu bangsa. Bagi Indonesia, pendapat Yamin lebih lanjut, masa lampau berciri heroisme, kejayaan, dan kebudayaan tinggi. Tetapi, masa lampau, juga penuh dengan kepiluan dan pengorbanan yang diakibatkan oleh kolonialisme. Meskipun demikian, menurut Yamin, hal ini telah memperkuat ikatan bangsa, dan juga telah mengurangi kelemahan-kelemahan yang ada pada masa Sriwijaya dan Majapahit. Kesatuan pada periode dua kerajaan Indonesia, kata Yamin, didasarkan kepada ***keprabuan*** (***prabu*** berarti raja atau pangeran), sistem dinasti yang ada, yang juga memintakan kesetiaan

15. Yamin, 'Persatuan'. Yamin menekankan pandangan ini kembali pada tahun 1957 ketika ia berpidato dalam seminar sejarah nasional yang pertama di Yogyakarta.

keagamaan untuk memainkan peran. Kesatuan dalam periode modern tidak hanya bercirikan faktor-faktor kesamaan yang mempersatukan, misalnya bahasa, adat, dan sejarah, melainkan khususnya oleh kehendak rakyat untuk hidup sebagai satu bangsa.[16)]

Hamka juga telah diilhami kesadaran tentang kesatuan Indonesia jauh sebelum 1928. Ia sebenarnya kurang lengket pada suku asalnya dalam pengertian bahwa ia mampu menghargai orang dari suku-suku lain, khususnya mereka yang sesama Muslim. Dalam hubungan ini Hamka pertama-tama adalah seorang Muslim dan baru seorang Indonesia. Memang bagi umat Muslim Indonesia pada dasawarsa kedua dan ketiga dalam abad ini ikatan yang erat pada masyarakat Muslim *(umat Muhammad)* dirasakan lebih mendalam dibanding dengan Indonesia sebagai satu bangsa. Kerekatan kepada Islam khususnya terasa amat kuat di kalangan rakyat yang berbahasa Melayu. Seseorang yang baru masuk Islam di daerah yang berbahasa Melayu, bahkan di Ambon, dianggap sebagai "menjadi Melayu" *(masuk Melayu)*. Tetapi, bagi Hamka hal ini tidaklah berarti suatu ketidakacuhan terhadap paham kebangsaan. Sebaliknya, sejak ia masih muda ia amat sadar terhadap nasionalisme, meskipun dengan warna Islam. Pada umur 17 tahun ia sudah bergabung dengan Muhammadiyah dan Sarekat Islam. Ia mengikuti kursus kader dari dua organisasi ini di Yogyakarta dan Pekalongan pada tahun 1924. Kedekatannya pada Islam telah memperluas keterikatan kedaerahan yang terbatas. Masuknya Islam ke Indonesia sejak lama telah menciptakan suatu hubungan yang baru bagi persaudaraan Muslim yang menggantikan ikatan suku dan kedaerahan yang ada. Seorang sarjana Islam, dari sejak dahulu, dapat bepergian dari satu masyarakat Islam ke masyarakat Islam yang lain tanpa mengalami diskriminasi.

Bagaimana Hamka sampai pada pengakuan tentang perlunya nasionalisme? Pan-Islam sebagai suatu gagasan politik semakin surut dari dasawarsa ketiga abad ini. Hal ini tidak mengakibatkan lemahnya rasa persaudaraan bagi masyarakat keagamaan yang sudah menyatu, sebagaimana dapat dilihat dalam jumlah jamaah haji yang tinggi ke Mekah. Hamka sudah amat mengenal kebangkitan nasionalisme di Mesir dan Turki. Mustafa Kamil, tokoh kenamaan nasionalisme Mesir, telah dikaji secara teliti di sekolah-sekolah modernis di daerah Minangkabau selama dasawarsa kedua abad ini. Sementara rencana sekularisasi masyarakat dan negara oleh Mustafa Kemal tidak mendapat sambutan di kalangan kebanyakan orang Muslim di Indonesia, perjuangannya untuk menjaga kekuatan Barat dari Turki banyak dihargai. Di lingkungan kolonial mudah membangkitkan perasaan nasionalis, khususnya apabila kekuasaan kolonial tersebut Kristen. Dalam menerima keserasian antara nasionalisme dan Islam, Hamka tampak dipengaruhi Haji

---

16. Teori Ernest Renan mengenai kebangsaan telah mempengaruhi banyak pemimpin Indonesia didikan Barat. Lihat, umpamanya, pidato Sukarno mengenai Pancasila dalam M. Yamin, *Naskah Persiapan Undang-Undang Dasar 1945* (Jakarta, Penerbit Siguntang, 1971) Jilid I, hlm. 69. Lihat juga Sunario, *Dasar2 Kesatuan Kebangsaan Indonesia* (Jakarta, Tintamas, 1949); *idem*, *Apakah Bangsa Itu?* (Jakarta, Tintamas, n.d.).

Agus Salim — tokoh yang selalu ia hormati — dan para pemuka Persatuan Muslim Indonesia, suatu partai politik yang tumbuh pesat di Minangkabau kira-kira tahun 1930, dan dengan partai ini ia amat dekat bergaul. Nasionalisme, menurut aliran ini, hendaknya diilhami oleh humanisme serta meninggikan kehendak Allah dan dengan cara itu dapat dicegah bahaya terjerumus ke chauvinisme. Setiap kali pertanyaan tentang nasionalisme muncul pada saat itu, biasanya melahirkan suatu hadis Nabi yang kurang lebih berbunyi "cinta kepada bangsa sendiri adalah bagian dari iman". Meskipun hadis ini *dha'if* (lemah), banyak umat Muslim mengikutinya.

Sampai 1930 Hamka bukan hanya bepergian ke Jawa, melainkan juga ke Mekah, Sulawesi Selatan, dan Sumatera Utara. Di Sulawesi Selatan ia tinggal kurang lebih empat tahun sebagai mubalig Muhammadiyah, dan pengalaman ini benar-benar mempertinggi rasa solidaritasnya terhadap orang dari bagian lain di Indonesia. Ketika pada akhirnya Hamka tinggal menetap di Medan tahun 1936 sebagai pemimpin redaksi mingguan *Pedoman Masyarakat* ia mencapai suatu tingkat yang tidak memungkinkannya lagi meninggalkan nasionalisme. Adalah kariernya yang memaksa ia menganggap Indonesia satu. Medan, dan lingkungan sekitar daerah Deli, tidaklah didominasi salah satu kelompok suku tertentu; kesadaran solidaritas sebagai satu bangsa telah dipelihara di sana, sekalipun banyak keluarga bangsawan setempat hidup memencilkan diri.

Pada 1930 nasionalisme telah menjadi suatu pokok perdebatan antara golongan Islam dan golongan nasionalis yang netral agama.[17] Meskipun pada umumnya keduanya sama-sama sependapat, mereka tidak bisa bersetuju. Salah satu kelompok Islam, Persatuan Islam dari Bandung, memaklumkan bahwa nasionalisme sekuler serupa dengan *ashabiyah*, yaitu golongan chauvinis berpikiran sempit dari berbagai wangsa orang Arab sebelum mereka mengenal Islam dari Nabi Muhammad. Hamka menyetujui beberapa gagasan Persatuan Islam, tetapi ia juga bisa memahami posisi golongan nasionalis yang netral agama. Oleh sebab itu, ia memilih sikap menyerasikan Islam dengan nasionalisme, suatu pokok yang oleh kelompok Bandung ditolak.[18] Ini adalah suatu periode ketika Hamka mulai melakukan studi sejarah Indonesia dari titik tolak Islam. Ia mengakui pentingnya sejarah Indonesia pra-Islam, tetapi zaman itu, ia percaya, menyediakan jalan bagi Islam membentuk dan menentukan corak terhadap sikap, perasaan, serta pikiran kebanyakan rakyat. Peran Islam seperti inilah yang membedakan perspektif Hamka dari pandangan Yamin tentang masa lampau.

Yamin tidaklah menolak sepenuhnya peran Islam. Yamin juga memuji berbagai macam kerajaan Islam, khususnya Malaka. Tetapi, karya-karyanya memang hanya mengenai kerajaan-kerajaan Hindu-Budha dan para pahlawan mereka, dan juga tentang abad-abad permulaan. Karyanya yang diterbitkan sesudah kemerdekaan malahan lebih menggebu-gebu dibanding

---

17. D. Noer, *The Modernist Muslim Movement in Indonesia, 1900-1942* (London/Kuala Lumpur, O.U.P., 1973) hlm. 249 ff.
18. Hamka, *Kenang-kenangan*, Jilid II, hlm. 200.

dengan pidatonya tahun 1928. Berkali-kali ia mendesakkan pendapat bahwa persatuan Indonesia bukanlah berasal dari zaman baru, tetapi dapat ditelusuri ke belakang "enam ribu tahun" ketika merah-putih — warna bendera Indonesia — telah dikenal sebagai simbol yang digali dari agama dan adat. Merah, kata Yamin, adalah warna darah, yang menunjuk kepada keberanian, dinamisme. Putih adalah warna getah tumbuh-tumbuhan, simbol kebenaran dan kepasifan.[19]

Hamka tidak menyetujui pandangan Yamin tentang peran kerajaan-kerajaan Hindu serta bendera merah-putih. Bagi Hamka kesatuan Indonesia relatif merupakan fenomenon modern. Tetapi, perjuangan kemerdekaan pada abad kedua puluh telah dipelopori para pemimpin Islam yang kemudian diakui sebagai pahlawan nasional, seperti Dipanegara, Imam Bonjol, Teungku Cik di Tiro, Antasari, Hasanuddin, Iskandar Muda, Untung Surapati, dan Trunajaya. Bahkan Pattimura pahlawan asal Maluku, yang berperang mati-matian melawan Belanda, menurut Hamka diilhami guru Muslimnya, yaitu Said, yang digantung Belanda di sisinya.[20]

Berbeda dengan Yamin, Hamka tidak pernah memuja kerajaan-kerajaan Hindu. Hamka menolak sebagai chauvinisme murni anggapan bahwa bendera merah putih berasal dari waktu 6000 tahun yang lalu.[21] Ia juga menolak anggapan bahwa ekspansi Majapahit ke berbagai wilayah di luar Jawa Tengah dan Jawa Timur disambut baik oleh penduduk wilayah tersebut. Ia bahkan menuduh Gajah Mada, patih Majapahit, dengan keji... daerah-daerah yang ditaklukkan di Sumatera, Kalimantan, Sulawesi, dan Nusa Tenggara dengan jalan membasmi kerajaan-kerajaan Islam yang ada.[22] Ia mempersamakan Gajah Mada dengan Bismarck dari Jerman, yang dengan kejam melakukan politik persatuannya tanpa pertimbangan kemanusiaan. Hamka menegaskan bahwa banyak daerah di Indonesia akan menolak andaikata semangat Majapahit dan Gajah Mada hendak dipertahankan pada saat ini, bagaimanapun kecilnya. Ia mengingatkan bahwa seorang raja Hindu dari Majapahit yang hampir runtuh, Prabu Udara, pada abad keenam belas pernah mengundang orang-orang Portugis di Malaka untuk melindunginya melawan kerajaan Islam Demak. Hamka mencatat bahwa apabila seorang raja Hindu lebih takut kepada saudara Muslim senegeri daripada terhadap orang-orang asing Kristen, hal ini tidak lain menunjukkan bahwa pada masa itu belum ada nasionalisme.[23]

Hamka mengakui pengaruh yang berkesinambungan dari gagasan-gagasan Hindu dan Budha di Indonesia, tetapi menegaskan bahwa Hinduisme sekarang ini dianut hanya oleh "kira-kira dua juta dari 105 juta penduduk

---

19. M. Yamin, *6.000 Tahun Sang Merah Putih* (Jakarta, 1951).
20. *Tentang Dasar Negara Republik Indonesia dalam Konstituante* (n.p.,n.d.) Jilid III, hlm. 59. Ini merupakan dokumen resmi mengenai debat tentang dasar bagi negara dalam Badan Konstituante di Bandung 1955-59.
21. *Ibid.*, hlm. 75.
22. *Ibid.*, hlm. 69.
23. Hamka, *Sedjarah Ummat Islam* (Kuala Lumpur, 1965) hlm. 492.

Indonesia".[24] Dan bahkan kolonialisme Belanda selama 350 tahun, katanya, hanya mampu "menarik tidak lebih dari 5 juta orang Kristen".[25] Penolakan Hamka terhadap peran para penganut agama Hindu-Budha dalam menciptakan kesatuan Indonesia disuarakan dalam usahanya untuk menafsirkan perkembangan bahasa Indonesia modern. Berbeda dengan Yamin, dan tidak sedikit para sarjana Indonesia yang terpengaruh sastra Jawa, Hamka menentang pemasukan bahasa Sanskerta yang berlebihan ke dalam bahasa Indonesia masa kini.[26] Ia menganggap hal ini sebagai "rasa iri tersembunyi" beberapa orang Jawa, karena yang dijadikan dasar bahasa nasional adalah bahasa Melayu, bukan bahasa Jawa.[27]

Malahan ia bertanya kepada diri sendiri apakah "tidak ada maksud tersembunyi yang telah diatur rapi untuk 'menjawakan' bahasa Indonesia".[28] Tulisan-tulisan Hamka dapat dimengerti kalau relatif bebas dari pengaruh bahasa Sanskerta atau Jawa. Ia berkeyakinan bahwa pada tahun 1928 ketika para pemuda secara resmi mengakui *Bahasa Indonesia* sebagai bahasa nasional, mereka hanya memberikan nama baru terhadap bahasa yang sudah ada, yaitu Melayu.[29] Bahasa Melayu "murni" Hamka memang telah diakui rakyat yang berbahasa Melayu bukan hanya di Indonesia tetapi juga di Malaysia, sebagaimana terbukti dengan tersebar luasnya hampir semua tulisannya di bagian dunia itu.[30]

Hamka, yang tidak menyembunyikan perasaan-perasaannya dalam karyanya, dapat menghargai ciri-ciri kedaerahan dalam membicarakan kesatuan bangsa Indonesia. Ia bahkan yakin bahwa selama keseluruhan terdiri dari bagian-bagian, kesatuan bangsa sebagai keseluruhan juga tergantung kepada daerah-daerah. Dengan mengikuti jejak pendidik Indonesia Ki Hajar Dewantara, Hamka percaya bahwa kebudayaan Indonesia terjadi dari "puncak-puncak kebudayaan berbagai daerah", apa pun arti yang dikandung dalam ucapan ini. Hamka tidak pernah menganggap bahwa kebudayaan Jawa

---

24. *Ibid.*, hlm. 431.
25. *Ibid.*, Jumlah seluruh penduduk Indonesia tahun 1971 adalah 118.367.850. Termasuk di sini 103.579.496 orang Islam, 5.151.994 Protestan, 2.692.215 Katolik, 897.497 'golongan Kristen lainnya', 2.296.299 Hindu, 1.092.314 Budha, 972.133 Konfisianis dan 1.685.902 pengikut agama-agama lainnya. Sumber: Biro Pusat Statistik, Jakarta.
26. Hamka, *Kenang-kenangan*, Jilid II, hlm. 176, 177; *idem*, *Sejarah*, hlm. 431.
27. Hamka, *Kenang-kenangan*, Jilid II, hlm. 177.
28. *Ibid.*, hlm. 105.
29. *Ibid.*, hlm. 165.
30. Salah seorang Melayu terkemuka, yang dalam tahun 1947 menjadi *wali negara* (kepala) Negara Sumatera Timur – suatu negara boneka Belanda – menyetujui pemakaian kata Indonesia dan bukan Melayu untuk penamaan *Lembaga Bahasa Indonesia* yang pada waktu itu didirikan di Medan pada awal pendudukan Jepang, dengan suatu pengertian bahwa bahasa yang dimaksud itu adalah sama dengan yang digunakan oleh Hamka. Lihat Hamka, *Kenang-kenangan*, Jilid II, hlm. 112.

"lebih tinggi" dari kebudayaan daerah-daerah lain. Masing-masing memiliki ciri-cirinya sendiri, yang setaraf dalam nilainya. Tampaknya ia pun bangga dengan tanah Minangkabau sebagai daerah asalnya, dan dalam masa kecilnya ia pun berpendapat bahwa hanya Minangkabau yang punya *adat*, seakan-akan kelompok-kelompok suku lain "tidak beradab".[31] Meskipun usia melembutkan kebanggaan kedaerahan, ia tidak bisa melupakan peran yang dilakukan orang-orang Minangkabau dalam menyebarkan Islam ke berbagai wilayah Nusantara, bahkan termasuk wilayah Brunei dan Filipina.[32] Pada 1970, dalam sebuah seminar mengenai sejarah dan kebudayaan Minangkabau, sekali lagi Hamka tidak bisa menyembunyikan godaan untuk menyatakan kebanggaannya dengan mengatakan suatu kebenaran simbolis dongeng yang menceritakan bahwa "nenek moyang orang Minangkabau datang dari puncak Gunung Merapi".

Yamin tetap mempertahankan pendapat bahwa bangsa Indonesia dikatakan baru lahir hanya secara politis, sementara secara kultural ia sudah ada sejak lama. Bangsa-budaya *(cultural-nation)* inilah yang dalam periode modern diubah menjadi bangsa-negara *(political-nation)*. Dengan dasar inilah Yamin dari sejak mula yakin bahwa Irian Barat (sekarang Irian Jaya) adalah wilayah Indonesia. Pada 1945 Yamin memang mengusulkan bahwa semua daerah yang sekarang ini dikenal sebagai Malaysia dan provinsi Melayu Patani di Thailand, sebagaimana juga Timor Portugis, agar dimasukkan ke dalam negara masa depan Indonesia.[33]

Kekaguman Yamin terhadap kerajaan-kerajaan pra-Muslim agaknya menjerumuskannya ke sikap tidak konsisten. Ia sangat bergairah terhadap struktur dan organisasi Sriwijaya dan Majapahit,[34] yang di dalamnya ia menyaksikan suatu prestasi politik dan kultural paling tinggi orang-orang Indonesia pada masa lampau. Hal ini menyebabkan beberapa orang Sumatera menuduhnya menjadi lebih Jawa daripada Indonesia. Penulis curiga bahwa Yamin dalam hubungan ini lebih terdorong oleh emosi daripada oleh pertimbangan-pertimbangan rasional. Dengan menemukan sumber-sumber yang ada, ia terbawa jauh oleh kebesaran kerajaan Majapahit, yang ia harap dapat dilahirkan kembali di masa depan Republik Indonesia. Keberatan satu-satunya terhadap Gajah Mada dalam upayanya mempersatukan dunia Melayu adalah caranya yang berliku-liku serta penuh kekerasan yang ia

---

31. *Ibid.*, hlm. 107.
32. Hamka, *Adat Minangkabau Menghadapi Revolusi* (Jakarta, 1963) hlm. 66, 69.
33. Yamin, *Naskah*, Jilid 1, hlm. 89-91, 126-41. Menarik untuk dicatat bahwa dalam menjawab pandangan Yamin itu, Mohammad Hatta menyebutnya sebagai 'agak imperialistis' dan sebab itu harus berhati-hati tentang hal ini. Mengenai pandangan Hatta, lihat Yamin, *Naskah*, hlm. 201-4.
34. M. Yamin, *Tatanegara Madjapahit* (Jakarta, 1962).

gunakan untuk menundukkan Sunda dan Bali.[35] Sementara juga mengagumi Melayu dan kerajaan Aceh, dan berbagai pahlawan lokal, Yamin memberi lebih banyak perhatian terhadap perkembangan Jawa, khususnya Majapahit.

Kendati ia amat tertarik kepada kerajaan-kerajaan zaman dahulu, Yamin menentang feodalisme. Ia setuju dengan demokrasi, serta memuja revolusi-revolusi Amerika dan Prancis, tidak hanya dalam karakter revolusioner mereka melainkan juga karena ia menganggap revolusi tersebut sebagai wujud hak-hak manusia dan pribadi. Hendaknya diingat bahwa pada tahun 1945 Yamin adalah satu dari hanya dua orang anggota Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (yang lain adalah Mohammad Hatta), yang merasakan kebutuhan untuk memasukkan soal hak asasi manusia dalam rencana undang-undang dasar.[36] Meskipun demikian, dalam hal ini pun nampak Yamin tidak konsisten. Pujiannya tentang kesetiaan terhadap negara, sebagaimana ditunjukkan oleh Prapanca, penyair istana Majapahit dan Gajah Mada, sang patih, dapat dengan mudah ditafsirkan sebagai suatu pilihan (preferensi) terhadap hak-hak negara di atas kepentingan-kepentingan individual. Diskusinya mengenai konsep tentang sejarah nasional pada tahun 1957 dalam Seminar Sejarah juga mengesankan ketidakacuhannya kepada hak-hak asasi manusia. Yamin saat itu mempertahankan pandangan bahwa kebutuhan-kebutuhan pembangunan bangsa menuntut agar sejarah Indonesia didasarkan kepada nasionalisme, dengan perjuangan kemerdekaan dicerminkan dalam seluruh penulisan sejarah.

Dengan kerangka kerja semacam ini Yamin membagi perkembangan sejarah Indonesia dalam lima periode: 1) prasejarah, dari "asal-muasal manusia Indonesia" sampai abad pertama; 2) dari abad pertama sampai abad keenam, yaitu ketika bahan-bahan tertulis pertama ditemukan; 3) "masa nasional", yaitu periode Sriwijaya dan Majapahit, dari abad ketujuh sampai tahun 1525; 4) "masa negara internasional" yaitu ketika orang Indonesia bertemu dengan bangsa Barat — masa ini berakhir pada akhir abad kesembilan belas, dan 5) "abad proklamasi", dimulai dari permulaan abad ini.[37]

Yamin jelas mengesampingkan sejarah regional dalam memaparkan kelima periode tersebut. Ia bahkan beranggapan bahwa mereka yang berpihak

35. *Gadjah Mada,* hlm. 38, 56-8.
36. Yamin, *Naskah,* Jilid I, hlm. 330. Pendapat Hatta terdapat di hlm. 299-300. Dukungan Yamin terhadap hak-hak asasi manusia jelas sekali tampak dalam *Sapta Darma*-nya (Jakarta, 1957), *Revolusi Amerika* (Jakarta, Penerbit Djambatan, 1951) dan *Proklamasi dan Konstitusi Republik Indonesia* (Jakarta, Penerbit Djambatan, 1951).
37. 'Tjaur-Sila Chalduniah' dalam *Seminar Sedjarah Atjara I dan II: Konsepsi Filsafat Sedjarah Nasional dan Periodisasi Sedjarah Indonesia* (Yogyakarta, 1961) hlm. 25. Makalah Yamin diberikan kepada penulis oleh Abdurrachman Surjomihardjo, dan untuk itu penulis sangat berterima kasih.

kepada Belanda pada masa perjuangan kemerdekaan atau mereka yang tidak memiliki keyakinan akan kemenangan Indonesia dalam revolusi hendaknya tidak usah menulis sejarah Indonesia.

Dengan mengungkapkan pandangan-pandangan seperti tersebut di atas pada saat Sukarno mulai mengintroduksikan gagasannya tentang "Demokrasi Terpimpin", yang mendapat sambutan baik dari Yamin sebagaimana terbukti pada tahun-tahun berikutnya, tampaknya Yamin sedang bercumbuan dengan kekuasaan. Adalah mudah untuk menggolongkannya sebagai seorang penulis pemerintah, yang serupa dengan peran para penulis istana pada kerajaan-kerajaan pada waktu dulu. Jikalau pun ia tidak menyembah para penguasa seperti yang mereka lakukan, Yamin paling tidak menyanyikan pujian-pujian terhadap Sukarno pada akhir tahun lima puluhan dan permulaan tahun enam puluhan, termasuk gagasan-gagasan Presiden tentang Pancasila, "Demokrasi Terpimpin", serta peran golongan-golongan karya, yang disebut Yamin sebagai "doktrin Indonesia".[38] Yamin agaknya sudah meninggalkan gagasan-gagasannya sendiri tentang demokrasi dan hak-hak asasi manusia sebagaimana juga usulnya mengenai dasar negara yang ia rumuskan tahun 1945, beberapa hari sebelum Sukarno mengumumkan Pancasila.[39] Yamin tampak sebagai pribadi yang goyah secara politis.

Hamka banyak memanfaatkan tulisan-tulisan dari sejarawan lain, baik teks klasik seperti hikayat, kronik istana dan tulisan-tulisan para ulama, atau karya orang Belanda. Sementara Yamin dengan pendidikan Belandanya terpesona oleh penulis-penulis istana, Hamka menyatakan keluhannya bahwa karya-karya mereka tercampur dengan berbagai bentuk dongeng, yang menyebabkan perlu dipilih-pilih mana yang merupakan kenyataan dan mana pula khayalan. Bahkan ulama yang menulis sejarah, "tidak bisa sepenuhnya bebas dari pengaruh cerita-cerita dongeng seperti itu".[40] Hamka dengan jujur memuji karya para penulis dan sejarawan Belanda. Mereka telah me-

---

38. Yamin, *Naskah* (Jakarta, n.p., 1960) Jilid III, hlm. 646. Gagasan ini disampaikan dalam makalah Yamin pada Seminar tentang Pancasila di Yogyakarta, 16-20 Februari 1959.
39. Pada tanggal 28 Mei 1945, dalam suatu pidato di depan Komisi Penyelidik Kemerdekaan Indonesia, Yamin mengembangkan pikirannya mengenai dasar bagi negara Indonesia yang akan datang. Ia mengatakan bahwa negara Indonesia itu hendaknya didasarkan pada nasionalisme, peri kemanusiaan, kepercayaan kepada Tuhan, demokrasi, dan keadilan sosial. Kecuali dalam urutannya, dasar-dasar inilah yang dikemukakan Sukarno pada tanggal 1 Juni 1945. Lihat Yamin, *Naskah*, Jilid 1, hlm. 87-107. Ketika pada tahun-tahun 1966 dan 1967, orang mulai mempertanyakan Sukarno, pidato Yamin tahun 1945 itu telah membuat keraguan orang apakah Pancasila itu memang asli gagasan Sukarno. Dan memang, dalam pidatonya tanggal 1 Juni 1945 itu, Sukarno menyebut 'seorang sahabat' yang selaku ahli bahasa dan kesusastraan telah menganjurkan nama Pancasila bagi kelima dasar tersebut. Sangat mungkin bahwa sang 'sahabat' itu adalah Muhammad Yamin. Lihat Yamin, *Naskah*, Jilid I, hlm. 78.
40. Hamka, *Sejarah*, Pendahuluan ke Jilid IV.

nyumbangkan sejumlah besar data, dan melakukan studi yang menyeluruh mengenai kerajaan-kerajaan Islam dan juga penyebaran Islam. Meskipun demikian ada dua alasan penting untuk mendekati karya mereka dengan sikap hati-hati. Pertama, Hamka curiga bahwa beberapa sejarah telah dituliskan berdasarkan kepentingan kolonialisme. Pada umumnya Belanda mempertahankan pandangan tentang keunggulan Belanda terhadap kerajaan-kerajaan Muslim, tidak hanya dalam segi persenjataan tetapi juga dalam etik dan moral. Orang-orang Muslim selalu "dipersalahkan" sementara Belanda (atau Inggris di Malaya) dipuja sebagai yang "benar". Dalam hubungan ini ia mengumandangkan pidato Yamin di Kongres Pemuda tahun 1928, yang mengeluh karena para mahasiswa Indonesia di sekolah Belanda diharuskan mengenang penakluk-penakluk Belanda (seperti Coen dan Speelman) sebagai pahlawan, sementara pejuang-pejuang Indonesia yang berperang melawan kolonialisme Belanda disebut pemberontak atau perompak. Yamin mendesak para pendengarnya untuk menyadari bahwa kenyataan yang sebenarnya adalah berlawanan dengan itu.

Hamka berpendapat, motivasi kedua dari tulisan-tulisan Belanda bersifat keagamaan, karena tidak sedikit penulis Belanda adalah para misionaris yang dipengaruhi cap misionaris Kristen. Orang-orang ini bertujuan memperkecil peran Islam di Indonesia dan berusaha mengurangi pengaruh Islam di kalangan pemeluknya. Hamka percaya bahwa sukar mengetahui maksud sebenarnya yang tersembunyi di antara para sarjana Kristen Belanda jikalau seseorang "tidak diilhami oleh pandangan hidup Islam".[41)] Menurut Hamka, ada dua cara untuk menulis sejarah di kalangan Islam. Pertama, ada metode yang mula-mula digunakan perawi, para kolektor yang mengumpulkan fakta-fakta (tentang hidup Nabi Muhammad) dari segala sumber, juga termasuk bahan-bahan yang dapat diterima akal atau tidak. Apa yang penting adalah kualitas moral para pencerita: apakah mereka pernah berdusta atau curang. Metode kedua adalah mengumpulkan semua data, lalu dianalisa dan diberi pendapat. Metode inilah yang dilakukan Ibn Khaldun, kata Hamka, dan metode seperti inilah yang dipakai Hamka dalam mengolah tulisan-tulisannya.[42)] Tampaknya Hamka menyambut baik sumbangan dari setiap orang Indonesia untuk menulis sejarah Indonesia demi kesejahteraan bangsanya.[43)]

41. *Ibid.*
42. Hamka, *Antara Fakta dan Khayal* (Jakarta, 1975) hlm. 99.
43. Hamka tampaknya cenderung melupakan saja sikap kooperatif segolongan orang dengan Belanda pada masa revolusi, dan tidak mendendam kepada mereka. Nabi Muhammad sesungguhnya telah memberikan teladan bagaimana seseorang bersikap terhadap bekas musuhnya. Ketika ia mengalahkan Mekah tahun 632 setelah terbuang selama 10 tahun di Medinah, ia mengampuni semua penduduk Mekah yang sebelumnya telah menyebabkan banyak penderitaan dan siksaan atas umat Islam.

Berbeda dengan Yamin, Hamka tidak terlalu bergairah terhadap Pancasila sebagai dasar negara. Ia menghargai usaha Sukarno dan Yamin dalam merumuskan lima dasar tersebut, tetapi ia tidak menganggap bahwa pandangan hidup orang Indonesia sepenuhnya diwakili di dalamnya. Hamka yakin (barangkali ia dipengaruhi suatu doktrin bahwa Islam adalah agama *fitrah*, yaitu agama yang searah dengan hakikat manusia), Islam adalah "dasar yang asli" di Indonesia, suatu "identitas yang sebenarnya" dari rakyat Indonesia. Ia menambahkan, "Pancasila tidak memiliki basis historis di Indonesia",[44] ia tidak dimengerti oleh rakyat kebanyakan yang lebih tahu dan mengenal Islam. Ia juga menolak gagasan bahwa proklamasi Indonesia sebagai negara merdeka didasarkan pada Pancasila, yang pada waktu itu hanya diketahui segelintir orang. Menurut Hamka, proklamasi didasarkan atas semangat kemerdekaan yang dicerminkan dalam slogan revolusioner: "Merdeka atau mati!". Slogan ini sebenarnya berdasar kepada Islam, kata Hamka, karena pada waktu revolusi hampir setiap orang, termasuk mereka yang bersikap netral terhadap agama, menyertai semangat tersebut dengan seruan Allah Akbar (Allah mahabesar).

Namun, Hamka berkeyakinan agar orang-orang non-Muslim tidak didiskriminasikan, karena Islam menyuruh para pemeluknya bekerja sama dengan kelompok-kelompok agama yang lain menjaga agar "kelenteng, gereja, sinagog, dan masjid tidak dirusakkan".[45] Hamka juga mengingatkan kembali para pembacanya bahwa "tidak ada paksaan dalam agama".[46] Ia memandang rakyat Indonesia terdiri atas unsur yang berbeda-beda, baik secara keagamaan maupun etnis; dalam kerangka seperti ini ia amat setuju dengan *Bhineka Tunggal Ika* (Berbeda-beda tetapi Satu Juga).[47]

Tinjauan ulang

Telah kita kaji bersama perspektif dari dua pemimpin Indonesia, Yamin dan Hamka, mengenai identitas sejarah bangsa Indonesia. Mereka berdua mengakui

---

44. *Tentang Dasar Negara*, Jilid III, hlm. 61. Penerimaan Hamka sekarang ini terhadap Pancasila tidak harus berlawanan dengan pernyataan di atas. Sekarang ini setiap warga negara dan organisasi di Indonesia diwajibkan Pemerintah mengakui Pancasila bukan hanya sebagai dasar negara, tetapi juga sebagai dasar semua tindakan organisasi dan perorangan orang Indonesia. Mengingat tidak ada penafsiran resmi mengenai Pancasila, tampaknya organisasi-organisasi dan para pemimpin cenderung menafsirkannya dengan cara sendiri-sendiri.
45. *Ibid.*, hlm. 72, 73; Quran 22:40.
46. Quran 2:256.
47. Hamka adalah ketua Majelis Ulama yang semipemerintah dan juga direktur majalah tengah bulanan Islam, *Panji Masyarakat*. Ia juga menjadi imam Masjid Al-Azhar di Kebayoran Baru, Jakarta. Beberapa negara asing telah menunjukkan kekaguman mereka terhadap apa yang telah ia capai: Universitas Al Azhar di Kairo telah menganugerahinya gelar doktor kehormatan tahun 1958, demikian pula Universitas Nasional Malaysia pada tahun 1974.

keberadaan Indonesia sebagai rakyat dan bangsa yang satu. Kehadiran bahasa Melayu sebagai *lingua franca*, yang ditingkatkan pada posisi bahasa nasional, *Bahasa Indonesia*, dianggap Yamin dan Hamka pencerminan identitas tersebut. Keduanya telah memberi sumbangan pada perkembangan bahasa nasional dengan jalan mengekspresikan diri mereka dalam bahasa itu dalam berbagai bentuk karya sastra. Yamin, khususnya pada tahun-tahun terakhirnya, semakin banyak diilhami literatur Jawa dan kerajaan-kerajaan Hindu pada masa lampau, sementara Hamka meneruskan tradisi para ulama, mengekspresikan pandangan-pandangannya atas dasar keagamaan. Dalam cara yang berbeda mereka berdua baik Yamin maupun Hamka telah memberikan pengaruh yang bisa dirasakan dalam pertumbuhan bahasa nasional.

Yamin mampu meyakinkan para kerabatnya bahwa kesatuan Indonesia memiliki basis sejarah dan kebudayaan. Ia khususnya mengarahkan seruannya kepada kaum muda yang berpendidikan Belanda. Lingkungan pendengar Hamka pertama-tama terbatas kepada penduduk yang memiliki orientasi Islam, tetapi kemudian ia mampu juga meluaskannya ke tengah-tengah mereka yang berpendidikan Barat. Ia bisa menyampaikan pandangan bahwa kesatuan Indonesia dapat dibangun tanpa mengurangi dedikasi terhadap Islam. Namun, haruslah dicatat, ia bukanlah orang pertama yang mengemukakan pandangan seperti itu, karena sebelumnya ia telah didahului tokoh seperti H.O.S. Tjokroaminoto dan Haji Agus Salim dari Sarekat Islam, yang ia hargai sebagai guru.

Kedua sastrawan itu sering mengungkapkan pandangan-pandangan mereka secara emosional, masing-masing dari sumber-sumbernya sendiri. Hamka berusaha menggunakan Islam sebagai dasar seluruh karya dan tindakannya. Ia memandang sejarah Indonesia melalui prisma Islam, yang ajaran-ajarannya, ia yakini, telah membentuk sikap serta karakter sebagian besar rakyat Indonesia. Yamin, yang mempertahankan asal-usul yang jauh dari kesatuan Indonesia, memberikan tekanan lebih kepada hal-hal yang telah dicapai kerajaan-kerajaan Hindu, khususnya Majapahit yang ia puji-puji. Hal ini tidak berarti suatu antipati terhadap Islam, melainkan hanya kurang memberikan tekanan terhadapnya. Ia juga menunjukkan perhatian soal-soal masa sekarang dan masa depan, yang ia percaya bahwa demokrasi dan hak-hak asasi manusia lebih pantas dibanding dengan nilai-nilai masa lampau. Namun, pertimbangan-pertimbangan politis menyebabkan ia mengesampingkan gagasan-gagasan tersebut, serta mengabdikan diri tahun-tahun terakhir dalam hidupnya untuk menerangjelaskan Pancasila, "Demokrasi Terpimpin", dan peran golongan karya sebagai "doktrin Indonesia".

Dua jalan yang dilalui Hamka dan Yamin dalam usahanya mencari identitas Indonesia pada akhirnya secara simbolis dipersatukan oleh kehadiran Hamka di ranjang kematian Yamin pada tahun 1962, atas permintaan keluarga Yamin. Hamka berdoa kepada Allah untuk memberi pengampunan kepada Yamin. Hubungan antara kedua pribadi memang baik, satu menghormati yang lain meskipun mereka berbeda pendapat. Pertemuan mereka yang final secara simbolis tecermin dalam pengakuan mereka bersama terhadap *Bhineka Tunggal Ika* sebagai identitas Indonesia.

JEJAK NASIONALIS INDONESIA MENCARI MASA LAMPAUNYA

Anthony Reid

Simposium ini selalu mengingatkan kita kembali bahwa pemahaman tentang masa depan dan masa lampau saling bergantung. Nasionalisme modern mana pun tanpa kecuali telah menafsirkan kembali secara sinkronis sejarah nasional serta nasib keberuntungan mereka sebagai bangsa. Hal yang mengejutkan tentang nasionalisme Indonesia adalah perkembangannya yang relatif lamban untuk menafsirkan kembali sejarah mereka menjadi satu susunan sejarah yang lengkap. Baru pada periode pendudukan militer Jepang muncul sebuah buku sejarah nasional yang penting yang ditulis orang Indonesia yaitu *Sejarah Indonesia* karangan Sanusi Pane, yang dicetak berulang kali sejak pemunculannya sebagai buku teks standar. Setidak-tidaknya sebuah buku sejarah tipis lebih dulu muncul di Padang, *Ringkasan Sejarah Indonesia,* yang dihasilkan tahun 1938 oleh dua orang muda yang tidak terlalu dikenal. Risiko tersebut nyata dari dampratan yang dilancarkan oleh seorang pengamat nasionalis yang mengatakan masuk di akal apabila pembaca menanyakan apakah buku itu ditulis orang asing. Dengan kesetiaan mengikuti pola yang telah digariskan dalam penulisan buku teks standar Belanda, yaitu Eijkman & Stapel, tampak jelas bahwa penulis-penulis itu telah gagal membuat gambaran tentang masa lampau untuk disesuaikan dengan keyakinan yang sedang tumbuh di Indonesia tentang masa depan nasional

mereka.[1] Sambutan yang serupa terjadi menyongsong terbitan yang lebih ilmiah karangan Poerbatjaraka, *Riwayat Indonesia,* pada tahun 1952.

Bahkan Malaya, meskipun nasionalisme negeri ini sebelum Perang hanya merupakan anak cabang kecil dari arus besar yang terjadi di Indonesia, telah mampu menerbitkan sejarah nasional modernnya satu dasawarsa lebih awal. Jilid pertama karya Abdul Hadi bin Haji Hasan *Sejarah Alam Melayu* diterbitkan tahun 1925.[2] Meskipun buku ini terbit di bawah lindungan Departemen Pendidikan kolonial, ia menyuguhkan suatu gambaran yang pekat dan terperinci mengenai masa lampau Malaya yang banyak diangkat dari terbitan Melayu dan tulisan-tulisan Munshi Abdullah serta bahan-bahan dari sarjana-sarjana Barat, seperti Mills, Fruin-Mees, dan Winstedt. Tema nasional bagi Abdul Hadi membuktikan dengan sendirinya, yang memintakan loncatan yang relatif pendek dari perspektif tradisional dari para penulis Melayu. Ia merupakan sejarah rakyat Melayu, kerajaan-kerajaan mereka, dan cara mereka menghadapi orang-orang asing.

Tugas dari para sejarawan Indonesia bagaimanapun nampak lebih sulit. Kebanggaan dari berbagai masyarakat dan wilayah yang memiliki masa lampau yang terpisah-pisah harus dirangkul dalam satu tema yaitu kesatuan baru yang batas-batasnya adalah bekas batas-batas kolonial. Masalah yang analog dengan hal tersebut juga dihadapi kaum nasionalis Filipina pada awal sejarahnya, tetapi dalam penilaian Fr. Schumacher mengenai penulisan sejarah mereka tidaklah terdapat kesan bahwa kesatuan merupakan soal utama. Agaknya pada masa lampau pekerjaan para frater (biarawan) mampu mempersatukan Filipina sedemikian rupa sehingga memenangkan kompetisi dengan nasionalisme kultural dari setiap bagiannya.

Salah satu dari sedikit kaum nasionalis Indonesia mula-mula yang dapat menerima satu kesatuan sejarah yang diciptakan oleh Belanda dengan sewajarnya adalah E.F.E. Douwes Dekker — seorang cendekiawan pendiri nasionalisme Hindia, tetapi juga seorang Indo-Eropa yang merasa tidak terikat dengan tradisi kebudayaan Indonesia mana pun. Ia mengaku dirinya sebagai sejarawan nasional pertama di Indonesia dengan karyanya *Vluchtig Overzicht van de Geschiedenis van Indonesia,* meskipun karya itu tertulis dalam bahasa Belanda untuk murid-muridnya di Institut Ksatrian pada tahun 1930-an, dan tidak diterbitkan sampai muncul terjemahannya dalam bahasa Indonesia pada tahun 1942. Douwes Dekker dengan terus terang meng-

---

1. Ulasan oleh Darmawidjaja dalam *Poedjangga Baroe,* 6 (1938-39), hlm. 99. Eijkman & Stapel, *Leerboek der Geschedenis van Nederlandsch Oost-Indie,* buku ini adalah buku standar bagi sekolah lanjutan kedua (AMS), dalam cetakannya yang kesembilan tahun 1939. Versinya yang lebih singkat diperuntukkan bagi sekolah lanjutan pertama (MULO) yaitu edisinya yang keenam belas. Soedjatmoko (Ed. dan lain-lain), *An Introduction to Indonesian Historiography* (Ithaca, Cornell, 1965), hlm. 1a.
2. Abdul Hadi bin Haji Hasan, *Sejarah Alam Melayu,* Penggal I (Singapore, 1925).

emukakan, "sebagai akibat dari berbagai kejadian, pulau-pulau yang berserakan itu setahap demi setahap menjadi *satu* kepulauan, dan tunduk di bawah *satu* penguasa, yaitu pemerintah Belanda. Hukum yang berlaku di seluruh kepulauan ini sama. Struktur sosialnya juga sama. Oleh karena itu, dapat dikatakan, pulau-pulau ini telah menjadi *satu* wilayah". Ia menambahkan pula dengan terus terang pengakuannya bahwa di antara pulau-pulau tersebut "yang paling penting adalah Jawa... pengetahuan kita mengenai pulau ini telah jauh berkembang dibanding dengan lain-lainnya; lebih-lebih pulau ini memiliki peradaban yang tertinggi. Dengan alasan ini kita akan mengutamakan sejarah Jawa".[3)]

Definisi yang diberikan Douwes Dekker tentang sejarah nasional hanya meyakinkan mereka yang sekeyakinan dengannya bahwa kekuasaan politik dari pemerintah yang amat jauh di Den Haag merupakan soal utama. Di antara orang-orang Indonesia generasi pertama yang lulus dari sekolah lanjutan semasa Perang Dunia I, banyak orang yang menentang Belanda dengan cara-cara yang betul-betul amat berbeda. Bagi mereka bentuk "nasionalisme Hindia" yang dipromosikan Douwes Dekker dan Tjipto Mangoenkoesoemo bersifat agresif sama dengan pengaruh budaya Belanda yang amat kuat yang tidak mereka sukai. Mereka mengusahakan suatu kebangunan kembali serta memperkukuh warisan budaya mereka sendiri, dan bukannya mengidentifikasikan diri dengan tata negara baru bikinan Belanda.

Pertikaian ini berasal dari sejarah organisasi politik modern yang pertama di Indonesia yaitu Budi Utomo, yang di dalamnya Tjipto mewakili suatu kecenderungan terhadap sikap politik anti-Belanda, sementara Dr. Radjiman memimpin kelompok dominan yang ingin bekerja lebih dulu untuk kebangkitan kembali kebudayaan Jawa. Meskipun Tjipto kemudian kalah dalam pemilihan pemimpin di Budi Utomo, radikalisme politiknya jauh lebih menarik perhatian mereka dari unsur para pemuda di organisasi tersebut.[4)] Para cendekiawan muda yang mempromosikan "nasionalisme Jawa" dari kira-kira tahun 1917 mengagumi keberaniannya dan juga melibatkan diri dalam politik anti-Belandanya. Mereka berbeda secara radikal dengan Tjipto hanya tentang cara pembelaannya tentang nasionalisme Hindia:

---

3. E.F.E. Douwes Dekker, *Ichtisar Riwayat Indonesia Koeno dan Permai, oentoek sekolah menengah* (Bandung, n.d. (1942?), hlm. 5-6. John Echols, *Preliminary Checklist of Indonesian imprints during the Japanese period* (Ithaca, Cornell Modern Indonesian Project, 1963), daftar di bawah kepengarangan Siahaan mungkin adalah suatu pengerjaan kembali dari buku yang sama tahun 1944, dengan judul *Ichtisar Sedjarah Indonesia, untuk sekolah menengah.*
4. Perdebatan seru di sini dengan baik telah dibicarakan oleh Suryaningrat (Ki Hajar Dewantara), "Het Javaansch Nationalisme in de Indische Beweging", dalam *"Soembangsih": Gedenboek Boedi-Oetomo 1902-20 Mei-1918* (Amsterdam, Nederl. Indie Oud en Nieuw, 1918), hlm. 30-2, 39-40.

Sejarah kita akan berkembang menuju persatuan rakyat Hindia, bukan ke arah suatu kesatuan nasional Hindia. Suatu bangsa Hindia — kalau hal ini dicapai — lagi-lagi akan hancur berantakan.... Setiap orang yang bersimpati kepada perkembangan alamiah dan tahap demi tahap ... tidak akan menuntut agar bangsa Jawa mengorbankan dirinya bagi bangsa Hindia .... Pengorbanan yang terlalu besar.[5]

Pusat intelektual argumen ini adalah "Panitia nasionalisme Jawa" yang didirikan pada tahun 1917 di Batavia. Para pemukanya, Soerjo Koesoemo, Abdoel Rachman, dan Satiman, menulis dalam bahasa Belanda seperti nasionalis Hindia yang lain, tetapi mereka melakukannya dengan nada yang amat apologetis, dengan mempercayai bahwa masa depan mereka, sebagaimana juga masa lampau mereka, haruslah Jawa. Mereka mengharap agar para kerabatnya di pulau-pulau luar baik-baik saja, tetapi secara implisit dirasakan bahwa mereka amat ketinggalan dibanding dengan Jawa dalam segala lapangan sehingga mereka hanya bisa menjadi semacam batu penunjuk jarak bagi bangsa Jawa.

Dan tinggallah kalian di Sumatera. Dan kalian di Ambon sana. Hanya dengan cara seperti ini persahabatan kita akan dilestarikan. Apabila kita tinggal dalam rumah yang sama dan menyelenggarakan urusan rumah tangga kita bersama-sama, tidak ada yang bagus yang bisa diharap dari situ. Selera kita masing-masing sekarang berbeda; kebudayaan kita sama sekali berbeda. Kami juga punya sejarah kami sendiri, kami memiliki pula orang-orang besar; kami mempunyai Pajajaran serta masa Majapahit yang tua — yang terakhir ini menghubungkan kalian dengan kenangan yang kurang menyenangkan.... Kewajiban kami sekarang ditentukan oleh kelahiran kami, jalan kami oleh masa lampau, dan tujuan kami ditentukan oleh pengetahuan tentang *KAWULO — GUSTI*, yaitu kenyataan bahwa kami sekarang diperintah *(Kawulo)* tetapi kami pernah pemerintah *(Gusti)*.[6]

Para nasionalis Jawa ini amat gandrung kepada pola Jawa lama. Barangkali mereka adalah kelompok pertama yang menggunakan masa lampau sebagai landasan kepribadian nasional dalam pengertian modern. Mereka dapat cepat mencapai persatuan budaya yang esensial pada seluruh Pulau Jawa (dengan Madura dan Bali), meliputi tanah Sunda dengan alasan-alasan bahwa *babad* tanah Jawa mereka sendiri menelusuri asal-usul tradisi Majapahit pada Sunda (Jawa Barat). Soerjo Koesoemo mempersembahkan puji-pujian yang berkepanjangan kepada Sultan Agung, sambil mengatakan bahwa karya mistiknya,

---

5. Soerjokoesoemo, "Het Javaansche Vraagstuk", *Wederopbouw*, 1 (1918) hlm. 6.
6. Soerjokoesoemo, "Gewijd aan mijn Kameraden in 'Insulinde' ", *Wederopbouw*, 1 (1918) hlm.
9. Abdurrachman Surjomihardjo telah menunjukkan sumber ini untuk saya.

Sastro Gending, telah menobatkannya sebagai salah seorang di antara para pemikir besar sepanjang zaman.[7]

Tanggapan Tjipto terhadap tantangan ini lebih bercirikan pengertian-pengertian sejarah Eropa daripada sejarah Indonesia. Cara-cara yang digunakan pada abad pertengahan oleh penguasa-penguasa Holland, Friesland, dan Utrecht telah memberikan jalan kepada bangsa Belanda yang modern. Perkembangan yang serupa dari bangsa-bangsa Jerman dan Italia menunjukkan suatu langkah yang harus dilalui "Hindia" agar ia bisa maju. Kriteria mengenai ras atau kebudayaan tidak begitu penting baginya dibanding dengan kebutuhan-kebutuhan materiil yang menghimpun rakyat "Hindia" untuk bersatu. "Orang Jawa akan tahap demi tahap dipaksa meninggalkan adat istiadatnya dan menerima kebiasaan-kebiasaan yang berlaku di kalangan Cina, di kalangan bangsa Lapps, Amerika, atau Australia." Proses ini telah tumbuh dengan lancar dan ia tidak bisa ditolak.[8]

Tokoh penting lain dari kalangan nasionalis Hindia, Suwardi Suryaningrat (Ki Hajar Dewantara), yang secara spiritual lebih dekat kepada kaum nasionalis Jawa, bisa menanggapi argumen mereka dengan cara yang lebih peka. Ia bersedia mengakui bahwa nasionalisme Hindia tidak memiliki landasan kebudayaan, tetapi tumbuh dari faktor negatif yang murni dominasi Belanda. Kasus kultural nasionalisme Jawa, di pihak lain, juga tidak bisa ditentang. Jawa telah bisa membentuk suatu keutuhan budaya yang relatif homogen, berbeda besar dengan kemajemukan yang terdapat di setiap tempat di Nusantara.

> Kehadiran dari begitu banyak candi besar, serta musik Jawa klasik yang telah mencapai perkembangan tinggi, seni pada umumnya, kesusastraan, serta sisa-sisa peradaban lain yang semuanya mengingatkan kita tentang saat-saat besar pada masa lampau, keindahan masa lampau Jawa, memberikan kepada kita hak berbicara tentang nasionalisme Jawa. Semuanya itu mungkin hanya sisa-sisa dari suatu peradaban awal, tetapi tepat pada penilaian tersebut kata tersebut amatlah kena. Karena kapan saja nasionalisme merupakan suatu unsur pokok dalam pergerakan rakyat ia selalu muncul dalam periode kemunduran.[9]

Nasionalisme ini masih tetap kabur dan tidak menentu karena "mereka yang disebut mendapat pendidikan yang lebih baik... karena sekolah-sekolah Belanda telah menjadikan kita orang-orang setengah-Belanda yang

---

7. Soerjokoesoemo, "Kanjeng Sultan Agoeng als Wijsgeer", *Wederopbouw*, 2 (1919) hlm. 2-12. Artikel yang sama muncul di *Nederlandsch Indie, Oud en Nieuw*.
8. Tjipto Mangoenkoesoemo, "Nationalisme Hindia dan hak hidupnya", akhir tahun 1917 diterbitkan kembali dalam M. Balfas, *Dr. Tjipto Mangoenkoesoemo: Demokrat sedjati* (Jakarta, 1952), hlm. 75-82. Aslinya mungkin tertulis dalam bahasa Belanda.
9. Suryaningrat, hlm. 37-8.

kecil". Di dalam kekuasaan-kekuasaan yang di dalamnya aristokrasi tetap semuanya Jawa, bagaimanapun totoknya dan merupakan suatu kenyataan yang hidup:

> Apakah yang kita ketahui tentang sejarah Jawa, mereka yang telah belajar banyak di sekolah-sekolah Belanda... dibandingkan dengan pengetahuan para penguasa dan bangsawan Jawa. Di dalam *vorstenlanden* (kuasa-kuasa) itu mereka tahu apa sebenarnya Jawa, bagaimana Jawa ditakuti orang asing, tetapi juga tahu betapa penderitaan Jawa. Mereka juga tahu betapa jijik.... Belanda membolehkan para penguasa Jawa yang kekuasaan serta pengaruhnya selalu mereka batasi... Nasionalisme Jawa – itu berarti suatu pelestarian Jawa yang merdeka dan kemudian berarti pula penghancuran dari kekuasaan asing.
>
> Seseorang hanya perlu bertukar kata sejenak dengan seorang penduduk Yogya mengenai sejarah Jawa untuk mengetahui bahwa di tanah orang Jawa mereka tetap mengharap kedatangan Heru Cokro, seseorang yang akan memerdekakan Jawa, yang namanya disebut Raja Jayabaya dalam buku nubuatnya.[10]

Suryaningrat berupaya mencari pemecahan mengenai pertikaian antara nasionalisme Jawa dan Hindia dengan membuat perbedaan yang jelas antara landasan kebudayaan nasionalisme Jawa dan tekanan makna politik Hindia. Nasionalisme Jawa berhak mencari tujuan-tujuan kulturalnya, tetapi aspek politik tujuan-tujuannya pada kenyataannya merupakan aspek nasionalisme Hindia (yaitu anti Belanda), yang meminta tingkat yang paling besar dari maksud bersama untuk mengatasi taktik pihak Belanda memecah dan menguasai.[11]

Argumen para tokoh pendiri nasionalisme Hindia pada kenyataannya hanya sedikit mengganggu cita-cita kaum nasionalis Jawa dibanding dengan pertikaian di antara mereka sendiri. Dalam semangat mereka untuk menguraikan soal sejarah demi persatuan Jawa, Soerjo Koesoemo dan para kerabatnya terbukti jauh lebih ofensif terhadap pendapat di kalangan orang Sunda daripada terhadap para politisi pragmatis Budi Utomo dan partai-partai lainnya.

> Orang Sunda dan Jawa – meskipun keduanya tidak berada dalam pijakan kultural yang sama – adalah satu dan sesama kultur yang menguasai penduduk Pulau Jawa. Yaitu Kultur Pajajaran-lah, yang belakangan berada dalam tingkat yang lebih tinggi pada masa Majapahit, yang sadar atau tidak sadar rakyat Jawa hidup di dalamnya....

---

10. *Ibid.*, hlm. 43.
11. *Ibid.*, passim, hlm. 47-8.

Para pendiri kultur kita dewasa ini adalah orang-orang Sunda pada masa Pajajaran itu. Bahwa mereka sekarang menjadi orang Sunda yang tidak mengenal lagi kultur mereka sendiri setelah mencapai suatu tingkat perkembangan yang lebih tinggi selama masa pemerintahan Brawijaya, hal itu ada penjelasannya sendiri.[12]

Beberapa orang Sunda menyukai gambaran sebagai "Jawa yang tidak komplet". Dengan lebih mengeluhkannya daripada menerimanya dengan kemarahan, seorang koresponden Sunda bertanya bagaimana ia bisa diharapkan merasa bangga dengan warisan kebudayaan Jawa sebagaimana yang dikemukakan Soerjo Koesoemo dalam *Wederopbouw*, dan ia menyangsikan pula bahwa berkanjang di masa lampau merupakan cara yang benar untuk meningkatkan kesadaran akan persatuan.[13] Dengan bijak ia menahan diri menyebut perkara tentang "Perang Bubat" yang begitu mendalam pada ingatan orang Sunda, yang di dalamnya Gajah Mada, patih Majapahit yang terkenal, pertama menghina dan kemudian membabat suatu utusan kerajaan Sunda yang datang untuk mengurus perkawinan.[14]

Agama juga merupakan unsur yang mengandung benih-benih perpecahan. Seorang cendekiawan dari Sumatera belakangan mengatakan bahwa "arus Jawanisme... kenyataannya diliputi semangat Jawanisme-Hindu".[15] Sekali lagi semangat historis para nasionalis Jawa membuat ketegasan tentang suatu asumsi yang tetap tidak terkatakan mengenai para politisi lain yang bukan dari kalangan bangsawan Jawa. Bagi Soerjo Koesoemo orang Islam Arab merupakan suatu bentuk imperialisme yang tidak kalah jeleknya dari Belanda. "Permulaan dominasi (ekonomi asing) ini semata dimungkinkan oleh kekacauan yang dibawa masuk oleh Islam di tengah konsepsi yang asli tentang kehidupan dari masyarakat Jawa". Islam memaksa orang Jawa untuk meninggalkan kesenian mereka, dan dengan itu memperoleh perangsang ekonomis. Dominasi dari tempat suci asing yaitu Mekah harus diberikan kepada "Jawa, tanah suci orang Jawa".[16]

Keinginan para nasionalis Jawa ini untuk menghidupkan kembali dan mengenali dirinya dengan suatu tradisi historis yang masih hidup di antara

---

12. Soerjokoesoemo, "Waarom Javaansch — en Geen Indisch-Nationalism?", *Wederopbouw*, 1 (1918) hlm. 80-81. Gagasan yang sama diulang dalam sebuah artikel tanpa nama "Cultuur", dalam *ibid.*, hlm. 112, dengan menunjuk secara khusus Jaka Suruh, pangeran Pajajaran yang dalam tradisi *babad* dianggap sebagai dasar kerajaan Majapahit.
13. R. Koesoema Soedjana, "Aan mijn Javaansche broeders", dalam *Wederopbouw*, 1 (1918) hlm. 139-41.
14. Mengenai deskripsi perang Bubat dalam sumber-sumber Jawa, lihat N.J. Krom, *Hindoe-Javaansche Geschedenis* (The Hague, M. Nijhoff, 1931), hlm. 402-4; dan P.J. Zoetmulder, *Kalangwan: A Survey of Old-Javanese literature* (The Hague, M. Nijhoff, 1974), hlm. 423-6.
15. Dr.M. Amir, "Sampai di mana 'Kemadjuan' kita", *Poedjangga Baroe*, 6 (1938-39) hlm. 127.
16. Soerjokoesoemo, "Een beschouwing over de vormen der overheerscing", *Wederopbouw*, 2 (1919) hlm. 76-7.

mereka bukanlah sesuatu yang unik. Kebanyakan rakyat yang hidup di pulau-pulau luar masih tetap memiliki ingatan yang segar tentang pahlawan-pahlawan masa lampau mereka serta ingatan tentang kebesaran mereka yang telah hilang, juga tentang tradisi yang berkembang yang didepak keluar oleh penaklukan dan kekuasaan Belanda. Berdasarkan jumlah penduduk, keadaannya yang relatif homogen, serta pertumbuhan pendidikannya, Jawa agaknya berada dalam posisi yang kuat untuk berhubungan dengan masa lampaunya untuk memenuhi kebutuhannya akan nasionalisme modern. Meskipun demikian, untuk para nasionalis Jawa sekalipun sejarah membuktikan bahwa terdapat sumber yang sama banyak mengenai kesatuan dan rasa saling tidak percaya. Organisasi pemuda Jong Java yang berhasil itu tidak berusaha menjajaki lebih jauh arus intelektual yang diajukan sebagai usul oleh *Wederopbouw.*

Nasionalisme Sumatera

Contoh nasionalisme Jawa, dan keberhasilan organisasional dari Jong Java untuk memobilisasikan mahasiswa tingkat dua dan tiga yang cenderung berpolitik, telah menimbulkan reaksi di antara orang Sumatera yang belajar di sekolah-sekolah Belanda di Jawa. Pada tahun 1917 sekelompok mahasiswa Sumatera (terutama dari Minangkabau) di STOVIA (Sekolah Kedokteran) di Weltevreden mendirikan Jong Sumatranen Bond (JSB), untuk mempersatukan semua mahasiswa asal Sumatera, menyebarluaskan bahasa-bahasa Sumatera dan kebudayaannya, serta "untuk menampilkan sikap terhadap tuntutan yang tak bisa diingkari kepada semua anggota, agar ia sadar sebagai orang Sumatera".[17] Organisasi ini tidak mengklaim, seperti banyak kaum nasionalis Jawa, bahwa Sumatera sudah menjadi satu bangsa atau bahwa kepentingan-kepentingan mereka bertabrakan dengan nasionalisme Hindia. Slogan yang utama organisasi ini sederhana saja yaitu bahwa persatuan adalah kekuatan: "Hanya Sumatera yang bersatu dapat menjadi kebesaran Sumatera".[18] Bagaimanapun seperti nasionalisme Jawa, ia juga beranggapan bahwa identitas kultural merupakan hal penting, sebagai isi dari segala bentuk pergerakan nasional. Aktivitas pertama dari banyak aktivitas yang didaftarkan dalam anggaran dasarnya adalah: "Belajar dan berlatih sejarah, bahasa, kebudayaan, serta seni Sumatera".[19]

Tugas untuk mewujudkan identitas sejarah Sumatera bukanlah hal gampang. Meskipun orang Minangkabau dalam jumlah amat dominan di JSB,

---

17. Statutes (Anggaran Dasar) Jong Sumatranen Bond, di *Jong-Sumatra,* 1, i (1918) hlm. 5.
18. Pidato pelantikan dari ketua pertama, Tengku Mansoer, di *Jong Sumatra,* 1, i, hlm. 3. Kata-kata yang dikutip diungkapkan lagi sebagai slogan dari jilid peringatan sesudah lima tahun umur JSB.
19. Anggaran Dasar JSB., *loc cit.*

seperti orang Jawa di Jong Java, mereka tidak bisa menganggap enteng perbedaan yang amat besar dalam bahasa, agama, dan *adat* yang ada di Sumatera. Dalam entusiasme dan kecerdikan para pemuda Sumatera, seperti Mohammad Amir, Muhammad Yamin, dan Bahder Djohan tidak menyumbangkan apa-apa pada para nasionalis Jawa, tetapi upaya-upaya mereka perlu lebih bersifat artifisial dan akademis.

Karya yang paling berambisi adalah karya Amir, Ketua II JSB, yang membawakan pengetahuannya dengan amat mengesankan tentang kebesaran masa silam serta dinamik orang-orang Sumatera. Ia tidak puas hanya menunjukkan bahwa Minangkabau satu kali dalam sejarah pernah menjadi suatu imperium besar,[20] melainkan memaparkan bahwa kepintaran luar biasa orang-orang Sumatera dalam sejarah sebagai pengarung lautan, pedagang, dan kolonis (di Madagaskar dan juga Malaya), dan sebagai penduduk desa (mengutip Marsden) yang mengerti bagaimana membangun sebuah sistem adat yang teratur yang menunjang sistem ketatanegaraan dari pemerintah. "Di sana kita melihat beberapa pijar dari kehidupan ekonomi rakyat Sumatera di masa lampau — yaitu teladan dari jiwa yang berani, penuh vitalitas, dan berjiwa dagang". Seperti bangsa-bangsa Jerman yang keruntuhannya disesalkan Tacitus, orang-orang Sumatera telah mendemonstrasikan kemampuannya untuk bangkit kembali meraih hal-hal yang besar.[21]

Bahder Djohan, kemudian menjadi Ketua JSB, memimpin gerakan itu untuk lebih memberi perhatian kepada soal-soal ekonomi dan politik, yang ia pantulkan kembali sesudah mengkaji sejarah Sumatera. Ia mengagumi gerakan Padri di Minangkabau sebagai sebuah kekuatan revolusioner yang tidak dapat membiarkan masyarakat yang statis serta keterpecah-belahan politis pada saat itu.[22] Akhirnya, sebagaimana sudah dikemukakan Deliar Noer, Yamin yang muda itu mengikat seluruh gairahnya dalam keyakinannya bahwa bahasa Melayu merupakan simbol dan sarana bagi persatuan Sumatera (dan akhirnya juga Indonesia).

Menuju suatu identitas Indonesia

Evolusi dari nasionalisme Sumatera dan Jawa berkembang ke arah yang hampir sama. Mereka menolak nasionalisme Hindia selama tahun-tahun Perang Dunia I, sebagai keinginan asing yang diilhami oleh Belanda, masing-masing mencari suatu pola identitas dalam bentuk yang berada dalam batas-batas yang sudah dikenal. Sebagai warga dari sekolah-sekolah serta kota-kota besar yang terdiri atas banyak golongan suku, mereka masing-

---

20. Amir, "Datoek Katoemanggoengan", di *Jong Sumatra* (Sept/Okt 1922).
21. Amir, "Iets overde Sumatranen als zeevarend volk", *Gedenknummer Jong Sumatranen Bond* 1917-1922, hlm. 36-43.
22. Bahder Djohan, "De strijd der Padries", Gedenknummer JSB, hlm. 58-65.

masing merasa berkewajiban keluar lebih jauh dari kelompok bahasa-*suku* tertentu, kepada batas-batas baru yang lebih rasional dari semua pulau yang ada. Sekali langkah ini diambil, tak ada lagi jalan untuk kembali. Upaya-upaya baru pada tingkat kultural ternyata tidak meyakinkan, sementara minat para pemikir yang lebih muda baik di kelompok Sumatera maupun Jawa semakin terarah kepada masalah-masalah ekonomi dan politik. Ini adalah dasar yang mempersatukan mereka. Karena peralihan perhatian yang terjadi pada pertengahan tahun-tahun dua puluhan pada gerakan untuk mempersatukan kelompok-kelompok pemuda daerah dalam satu federasi Indonesia, perhatian kepada persoalan yang lebih bersifat memecah-belah mengenai identitas sejarah cenderung tersingkir ke belakang.

Bahkan para nasionalis Jawa yang murni dari *Wederopbouw* semakin lama semakin tergoda oleh kegairahan mereka sendiri terhadap minatnya yang diperbarui dalam kesatuan Indonesia yang lebih luas. Pada tahun 1919 jilid pertama dari buku Fruin-Mees *Geschiedenis van Java* diterbitkan di Batavia, dan tidak lama kemudian diterjemahkan dalam bahasa Melayu. Ditulis sengaja untuk pembaca Indonesia yang luas, buku itu menjadi sebuah karya sebagai hasil penelitian ilmiah tentang sejarah Jawa pada masa pra-Islam, khususnya edisi Brandes dari *Pararaton* dan *Nagarakrtagama.* Daftar yang dicantumkan tentang "penaklukan" yang dilakukan Majapahit menurut *Nagarakrtagama* dan juga peta bumi yang terang dari "kerajaan Majapahit" yang meliputi seluruh wilayah Indonesia dan Malaysia sekarang (suatu peta yang sambil lalu dikutip Yamin dalam karyanya, *Gajah Mada*), telah membuahkan kesan yang mendalam.[23] Para nasionalis Jawa telah membicarakan hal hilangnya kebesaran masa lampau berdasarkan bahan-bahan dari *babad* yang umumnya lebih muda serta laporan-laporan perjalanan Belanda, tetapi tidak pernah dengan cara yang begitu besar-besaran. Kini *Wederopbouw* mengambil garis baru:

> Sejarah negeri kita sejak masa-masa prasejarah sampai kepada masa raja-pemikir dari Mataram mengajarkan kepada kita dengan kebijaksanaan yang tidak terbantahkan bahwa pada setiap periode Jawa tetap merupakan pusat, merupakan poros dari roda yang berputar, *cakra-penggilingan* dari masa silam, masa kini, dan perlu juga menjadi pusat dari masa depan . . . .
>
> Pulau-pulau ini semuanya, yaitu Indonesia sekarang ini, sudah selalu berada dalam kesatuan yang kukuh, dan Jawa menjadi ambang pintu bagi samudra di selatan. Dorongan ke arah persatuan selalu berasal dari

23. W. Fruin-Mees, *Geschiedenis van Java*, Deel I: *Het Hindoetijdperk* (Weltevreden, Commisie voor de Volkslectuur, 1919), hlm. 80-8. Bandingkan peta di belakang dengan dua peta dalam buku Muhammad Yamin, *Gadjah Mada: Pahlawan Persatuan Nusantara* (Jakarta, 1953), hlm. 100-1. Suatu ulasan yang entusiastik tentang Fruin-Mees oleh Soemarsono terdapat di *Wederopbouw*, 3 (1920) hlm. 83-7. Lihat juga Supomo, di muka.

Jawa, yaitu tempat lahir dari setiap kekuatan dinamis di kepulauan Nusantara ini.[24]

Karena Gajah Mada (bukan Douwes Dekker) pada masa kini dianggap sebagai penemu cita-cita kesatuan Indonesia, para nasionalis Jawa yang dahulu tidak boleh ditinggalkan. Mulai saat itu tugas mereka adalah bergabung dengan saudara-saudara se-Indonesia dalam "mencapai dan meningkatkan derajat negara kesatuan, kerajaan Gajah Mada, demi segenap anak cucu kita."[25]

Perasaan seperti itu mungkin telah menghangatkan hati orang-orang di luar Jawa, tetapi amat perlu dalam mengorientasikan kembali keprihatinan para nasionalis Jawa kepada suatu arah yang lebih cocok dengan kesatuan Indonesia. Dan keprihatinan semacam itu dalam banyak hal berarti memberikan jalan kepada hal-hal yang bersifat ekonomis dan politis. Sebagaimana telah diramalkan Suryaningrat pada 1918,[26] ketegaran sikap Belanda imperial telah menyebabkan nasionalisme Jawa dan gerakan-gerakan non-Jawa lainnya mengumpul menjadi satu. Masalah imperialisme itu sendiri semakin menjadi soal yang menarik bagi kebanyakan intelektual Indonesia daripada upaya mencari identitas historis mereka. Jong Java dan Jong Sumatera berbicara hampir dengan bahasa yang sama pada pertengahan tahun 1920-an, dan fusi di antara mereka hanya tinggal soal waktu belaka. Perayaan Sumpah Pemuda tahun 1928 dan pendirian Partai Nasional Indonesia setahun sebelumnya merupakan pertanda berakhirnya debat tentang identitas dengan kemenangan mereka yang meyakini batas-batas seluas wilayah kolonial.

Setelah masalah kritis ini terselesaikan, usaha kaum nasionalis untuk dengan serius menjajaki sejarah menjadi kendur. Sejarah kemudian menjadi semacam senjata dalam perjuangan anti-kolonial, dan stereotip tertentu cepat bertumbuh sebagai senjata yang amat besar manfaatnya. "Negara kesatuan" Majapahit hidup di antara mereka, berendeng bersama dengan kerajaan-kerajaan Jawa lainnya sekarang semakin lengkap digambarkan dalam banyak buku teks. Beruntunglah ada keseimbangan geografis dari gambaran tersebut, kerajaan Sriwijaya yang berbasiskan di Sumatera

---

24. "Het rijk van Gadjah Mada", di *Wederopbouw*, 3 (1920) hlm. 5-6.
25. *Ibid.*, hlm. 7.
26. Suryaningrat, hlm. 45.
27. Kenyataan bahwa para penyelidik mula-mula yang tertarik kepada Sriwijaya menulis karya-karya mereka dalam bahasa Prancis telah mengurangi pengaruh mereka di Indonesia: G. Coedes "Le royaume de Crivijaya", BEFEO, 28, vi (1918); dan G. Ferrand, *L'empire Sumatranais de Crivijaya* (Paris, Imprimeris Nationale, 1922). Adalah terutama N.J. Krom yang menyebabkan penemuan-penemuan tersebut dapat dikenali oleh orang-orang Indonesia, khususnya karyanya yang amat terkenal *Hindoe-Javaansche Geschedenis* ('s-Gravenhage, M. Nijhoff, 1931).

berangsur-angsur muncul akibat karya para sarjana seperti Krom, Ferrand, dan Coedes pada tahun 1920-an. Ditakdirkan oleh sejarah untuk berpasangan dengan Majapahit sebagai wujud kekuatan lain dari sejarah kesatuan Indonesia, Sriwijaya banyak dikaburkan oleh sumber-sumber sejarahnya sendiri.

Sejumlah sarjana Indonesia yang berbakat meneruskan studinya mengenai tradisi-tradisi kebudayaan yang khusus, antara lain Hussein Djajadiningrat, Noto Soeroto, dan Poerbotjaraka yang mungkin adalah yang terpenting.[28] Mereka menulis dalam bahasa Belanda, terutama untuk para pembaca Belanda yang berkuasa, dan sedikit sekali berkaitan dengan perkembangan dimensi sejarah bagi gagasan kaum nasionalis Indonesia yang baru. Sebaliknya, para nasionalis muda semakin banyak menulis dalam bahasa Indonesia dan ditujukan pula kepada pembaca Indonesia, dan merekalah yang membentuk suatu kerangka yang di dalamnya pengalaman kedaerahan sedikit banyak dapat dikaitkan dengan kepentingan nasional.

Sukarno sendiri dengan mendalam tertarik kepada beberapa aspek sejarah Indonesia dan melakukan peran penting dalam membentuk ortodoksi nasionalis. Setelah lulus sekolah secara singkat ia diajar sejarah nasional di Institute Ksatrian milik Douwes Dekker, tempat ia mengaku "tidak pernah memajukan teori bahwa anak-anak harus disuruh sebagaimana kenyataannya. Pandangan saya adalah mereka harus dirangsang".[29] Ungkapannya yang paling jelas tentang pentingnya sejarah perjuangan nasional terdapat dalam pidato pembelaannya tahun 1930:

> Pertama: kita tunjukkan kepada rakyat bahwa mereka punya masa lampau, suatu masa lampau yang mulia;
> Kedua: kita meningkatkan kesadaran rakyat bahwa mereka punya masa kini, yaitu masa kini yang gelap;
> Ketiga: kita tunjukkan kepada rakyat sinar dari masa depan, yang bercahaya dan terang, serta alat-alat guna mencapai masa depan yang penuh dengan harapan ...
> ... PNI tahu bahwa hanya dengan ketiganya itulah bunga akan dapat berkembang, yang dapat menghidupkan kembali nasionalisme rakyat yang sudah layu.

---

28. Yang paling dekat pada yang paling populer dan umum dalam kelompok ini adalah karya dari R.M. Noto Soeroto, *Het Sultanaat Jogyakarta*, 1920 (juga dimuat secara serial dalam *Nederlandsch-Indie Oud en Nieuw*, dan dalam *Jong Java*, 1921); dan *De Ontwikkeling van het Volk van Java*, 1931.

29. *Sukarno: An Autobiography as told to Cindy Adams* (Hong Kong, Gunung Agung, 1966), hlm. 71. Pengalaman semacam ini agaknya berbeda dengan, serta lebih awal dari, semasa Sukarno menjadi guru di *Nationale Middelbare School* yang dikepalai oleh Sosro Kartono di Bandung, dan yang diberitakan pada tahun 1927; S.L. van der Wal (ed), *Het Onderwijsbeleid in Nederlands-Indie 1900-1940: een bronnenpublikatie* (Groningen, J.B. Wolters, 1963), hlm. 425.

Kita memiliki masa lampau yang besar; kita punya masa depan yang megah . . . . Apakah nasional orang Indonesia tidak akan hidup apabila mereka mendengar tentang kebesaran kerajaan-kerajaan Melayu dan Sriwijaya, kebesaran kerajaan Mataram pertama, kebesaran masa Sindok dan Erlangga dan Kediri dan Singasari dan Majapahit dan Pajajaran — kebesaran Bintara, Banten, dan Mataram di bawah Sultan Agung! Apakah hati rakyat Indonesia tidak mendesah ketika mereka berpikir tentang benderanya yang suatu kali mencapai dan dihormati jauh di Madagaskar, Persia, dan Cina! Tetapi, di pihak lain, harapan dan keyakinan siapa yang tidak akan hidup, bahwa rakyat dengan kebesaran masa lampau seperti itu, juga harus memiliki kekuatan yang cukup untuk meraih masa depan yang gemilang.[30]

Demi kesatuan Indonesia wajarlah untuk memusatkan perhatian kepada kebesaran masa prakolonial (sebagian besar adalah masa pra-Islam) dengan kerajaan-kerajaan sebagai model dengan satu dimensi saja, dan tidak menjajaki lebih lanjut ke dalam keragaman struktur sosial kepercayaan dan, kehidupan ekonomi mereka. Persoalan identitas nasional pada dasarnya telah diatasi, yaitu sebagai identitas yang muncul dari pengalaman bersama dalam penindasan oleh Belanda. Mohammad Ali dengan baik telah mengungkapkan kebutuhan yang terlindung di belakang, yaitu apa yang ia sebut sebagai "teori klasik sejarah Indonesia", yang dikembangkan selama perjuangan anti-penjajahan, tetapi "tetap dianggap sebagai hal yang sah dan benar sampai sekarang". Teori itu harus:

membangkitkan jiwa perjuangan *dan* memperkukuh kehormatan pada diri sendiri sebagai rakyat, dan sekaligus menghilangkan rasa rendah diri kita di hadapan Belanda. Sebab itu *fungsi* yang terutama dari sejarah Indonesia hendaknya menunjukkan bahwa bangsa Indonesia:

1. adalah bangsa yang memiliki harga dan standar yang sama dengan *semua* bangsa putih;
2. adalah bangsa yang memiliki sejarah, yang memberikan rasa hormat terhadap masa keemasan kita di waktu yang silam;
3. bahwa puncak kejayaan kita setaraf dengan kejayaan yang dimiliki setiap bangsa;
4. bahwa kejatuhan dan kerendahan kita sebagai bangsa terjajah adalah sebagai *konsekuensi* dari tipu daya, kelicikan, dan muslihat Belanda serta politik pecah-belah mereka.[31]

---

30. Sukarno, *Indonesia Menggugat. Pidato pembelaan Bung Karno di muka hakim kolonial* (Jakarta, 1956) hlm. 118 (garisbawah asli). Untuk diskusi yang mutakhir tentang "mitos Sriwijaya dan mitos Majapahit", lihat G.J. Resink, *Indonesia's History between the Mythe* (The Hague, Van Hoeve, 1968), hlm. 21-2.

31. R.Moh. Ali, *Pengantar Ilmu Sedjarah Indonesia* (Jakarta, Bhratara, 1963) hlm. 114-15 (garisbawah sesuai dengan yang asli).

Salah satu dari banyak persoalan yang terbuka di dalam format nasionalis ini adalah mengenai sebab-sebab perpindahan dari keadaan jaya di masa lampau kepada masa kini yang gelap. Tipu daya Belanda merupakan sebuah faktor yang konstan, tetapi sesuatu perlu dikatakan tentang kesalahan yang dibuat serta dasar-dasar bagi harapan di masa depan. Kecenderungan di kalangan Jawa nasionalis melihat Islam sebagai suatu kekuatan yang menggerogoti kekuasaan dan harmoni kerajaan Majapahit hampir tidak disembunyikan oleh beberapa cendekiawan yang muncul kemudian dalam tulisan-tulisan mereka. Pada tahun-tahun 1930-an Hatta dan Alisjahbana tetap merasa perlu mempersalahkan apa yang mereka sebut "nasionalis kultural" yang bermaksud menghidupkan kembali Majapahit.[32] Bagi umat Muslim hal itu tidak terjadi, dan juga bagi kaum Marxis yang melihat bahwa dalam Islam ada suatu gerakan rakyat yang progresif untuk melawan tirani kaum Brahman di Majapahit.[33] Meskipun para nasionalis itu tidak bisa mengembangkan suatu ortodoksi (pandangan yang murni, lurus; penerjemah) mengenai masalah yang pelik ini, Sukarno menciptakan suatu upaya yang khas dengan sintese dalam apa yang disebut sebagai periode Marxis-nya. Indonesia kehilangan kemerdekaannya pada abad ke-17, kata Sukarno, sebab ia berada dalam transisi dari "feodalisme tua" dan Majapahit Hindu kepada "feodalisme baru, yaitu feodalisme Islam, yang sedikit lebih bersifat demokratis". Konflik yang terjadi antara kedua kekuatan ini menyebabkan timbulnya "demam" di masyarakat Indonesia yang melemahkan perlawanannya terhadap serangan bangsa asing.[34]

Argumen yang lebih persuasif pada tingkat yang populer, khususnya pada periode sebelum 1926, mengatakan bahwa kemerdekaan itu hilang karena perpecahan, dan akan dapat direbut kembali dengan jalan persatuan.[35] Di sini kaum nasionalis tahun 1920-an meneruskan tema-tema tentang persatuan dalam arti yang lebih atraktif kepada elite perkotaan, yang kemudian telah menjadi pesan populer yang besar bagi Sarekat Islam dalam dasawarsa berkembangnya sebagai gerakan massa. Di seluruh Jawa, Sumatera, dan Sulawesi suatu berita baru disiarkan bahwa *sepakat, sama rasa,* dan solidaritas merupakan rahasia kekuatan. "Jikalau kita *sepakat,* kita telah

---

32. Hatta, "Ke arah Indonesia Merdeka" (1932), dan "Krisis dunia dan nasib rakyat Indonesia" (1932), di *Kumpulan Karangan* (Jakarta, 1953) Jilid I, hlm. 79, 130; Takdir Alisjahbana, "Menudju masjarakat dan kebudajaan baru" (1935), dalam Achdiat K. Mihardja (ed.), *Polemik Kebudajaan* (Jakarta, Balai Pustaka, 1954) hlm. 14-5.
33. "S. Dingley" (Iwa Kusuma Sumantri), *The Peasants' Movement in Indonesia* (Moscow, International Agrarian Institute, n.d. (1926?), hlm. 11.
34. Sukarno, *Mentjapai Indonesia Merdeka* (1933) (Jakarta, n.d.) hlm. 10.
35. Suatu pengkajian yang eksplisit tentang tema ini adalah "Pergerakan kita" oleh "Orang Indonesia" dalam *Soeloeh Indonesia,* 1 (1926). Juga introduksi Sukarno tahun 1945 terhadap Yamin, *Sejarah Peperangan Dipanegara* (Jakarta, 1950) hlm. 5-6.

menjadi berjumlah besar, dan apa pun yang kita ingini akan dapat kita raih.[36] Apabila persatuan bagi nasionalis perkotaan berarti suatu partai dan organisasi modern, bagi massa di pedesaan ia telah berbentuk janji dari dukungan bersama serta bertumbuhnya di banyak tempat masyarakat-masyarakat setengah rahasia yang mempunyai hubungan dengan Sarekat Islam. Di sini dimungkinkan adanya hubungan antara elite urban (pokok dari makalah ini) dan kesadaran massa. Kesadaran akan kemajuan cepat atas dasar persatuan ternyata memperoleh akar-akarnya yang luas pada dasawarsa sebelum 1926.

Fenomen Pahlawan

Bentuk-bentuk yang diambil kaum nasionalis baru waktu itu sudah barang tentu tidak bisa dimengerti lepas dari tulisan Belanda pada tahun-tahun 1920-an dan 1930-an yang memaparkan kaum nasionalis. Orang-orang Indonesia paling awal yang mendapat pendidikan Belanda dicekoki oleh rencana pengajaran yang diperuntukkan khusus bagi murid-murid Belanda, baik di ELS maupun di HBS; mereka belajar banyak tentang sejarah Belanda dan hampir tidak mempelajari sejarah Indonesia sama sekali. Upaya untuk mengubah keadaan tersebut dimulai pada waktu Perang Dunia I, dan menghasilkan suatu introduksi tentang pokok "sejarah Hindia Belanda", dan juga menghasilkan berdirinya sekolah menengah "Ooster-letterkundig" di Surakarta tahun 1926, sebagai suatu pusat studi Hindia tentang sastra. Bagi para pengambil keputusan Belanda rangsangan untuk keputusan tersebut dianggap perlu, sebab "jaminan yang paling baik untuk melawan kecenderungan revolusioner terletak pada ... para pribadi yang terdidik seharmonis mungkin, yaitu sesuai dengan perangai nasional mereka sendiri.[37] Sementara itu, beberapa nasionalis seperti Tjipto dan Takdir Alisjahbana, memperkuat analisa ini dengan pilihan mereka terhadap suatu pendidikan Barat yang menyeluruh, tuntutan semakin umum yang dikumandangkan Dr. Radjiman agar sejarah Hindia diajarkan kepada semua siswa.[38]

Perhatian yang kian memusat kepada sejarah Hindia-Belanda telah menghasilkan buku-buku teks stereotip yang banyak dikenal para mahasiswa

---

36. Pidato seorang propagandis bernama Abdoelmanap di daerah pedesaan di Aceh, tahun 1920, yang saya kutip dalam karya saya *"Heaven's will and man's fault": the rise of the West as a Southeast Asian dilemma* (6th Flinders University Asian Studies Lecture, 1975) hlm. 35, di mana tema ini dibahas secara lebih panjang lebar. Perdebatan tentang hal yang sama juga mendapat perhatian dalam "Dari hal solidariteit, atau 'satoe boeat semoea, semoea boeat satoe', dalam *Oetoesan Hindia* terbitan Sarekat Islam (18 Mei 1914).
37. Nota van der Plas, 7 Desember 1927, dalam S.L. van der Wal (ed.), *Het Onderwijsbeleid in Nederlands-Indie, 1900-1942, Een bronnenpublikatie* (Groningen, Wolters, 1963) hlm. 438.
38. Pidato Radjiman pada tanggal 27 Juni 1918, dikutip dalam Akira Nagazumi, *The Dawn of*

Indonesia. Sebagaimana telah dijelaskan G.J. Resink,[39] teks-teks buku yang ada (pertama Fruin-Mees; kemudian Eijkman & Stapel) dan karya yang lebih ilmiah yang datang belakangan (yaitu N.J. Krom, Stapel, Colenbrander) mengungkapkan sejarah pra-Eropa yang berpusat kepada Jawa yang berintikan penggambaran tentang Majapahit, serta sejarah modern yang terlalu memusatkan diri pada Belanda dan memfokuskan diri pada VOC dan negara Hindia Belanda saja. Para mahasiswa Indonesia tidak pernah mempelajari sejarah, dan juga keberadaan, kehidupan politik yang bebas di kepulauan Nusantara sesudah tahun 1600, apalagi sejarah sosial Indonesia. Dua unsur pertama dari tiga serangkai sejarah seperti yang dikemukakan Sukarno dibenarkan buku-buku teks Belanda. Sesudah "masa lampau yang gemilang" dari Majapahit, kisah tentang Indonesia adalah 350 tahun masa penjajahan dan hidup dalam kehinaan. Oknum orang-orang Indonesia dimasukkan dalam stereotip buku sejarah ini sebagai halangan atau penentang kekuasaan Belanda yang makin mapan. "Para siswa Indonesia harus tetap diajar untuk mengetahui dengan jelas siapa dan apa Diponegoro, Surapati, Trunojoyo, Sultan Agung dari Mataram, Abdul Fatah dari Bantam, Tuanku Rentjeh dan Teuku Umar...; bagi anak kecil pribadi-pribadi tersebut tidak lain adalah bajingan-bajingan besar, orang yang mengingkari kata-katanya sendiri, pemberontak, pengkhianat terhadap Kompeni.[40]

Bagi stereotip nasionalis minat positif terhadap sejarah Indonesia sesudah tahun 1600 menjadi daftar para musuh dari Belanda sebagaimana dituliskan dalam buku-buku teks kolonial. Mereka bukannya mesti seorang pahlawan rakyat yang namanya selalu tersebut jelas dalam tradisi lisan dan ada di makam-makam suci di berbagai daerah. Mereka yang muncul pertama dalam tempat pemujaan tanpa kecuali selalu merupakan tokoh yang cukup menarik perhatian para penulis Belanda untuk tampil sebagai tokoh-tokoh bagi para keturunan mereka yaitu orang Indonesia yang memperoleh pendidikan Belanda. Surapati dan Diponegoro sudah masuk dalam kategori ini sebelum Perang Dunia I,[41] tetapi pada tahun-tahun 1930-an tiga serangkai menjadi Diponegoro, Tuanku Imam Bonjol, dan Teuku Umar — yang mewakili

---

Indonesian Nationalism: The early years of Budi Utomo, 1908-1918 (Tokyo, Institute of Developing Economies, 1972) hlm. 142-3.

39. Resink, esp. hlm. 15-25, 151-69.

40. "Kantteekeningen", oleh "Sumatraantje", dalam *Jong Sumatra*, 9 (1926). Lihat juga Roeslan Abdoelgani, *Penggunaan Ilmu Sedjarah* (Bandung, n.d. (1963) hlm. 19-20; dan Yamin, dikutip juga oleh Deliar Noer dalam buku ini.

41. Abdul Moeis, *Surapati* (Batavia, 1905). Balfas, *Tjipto*, hlm. 60-4, dikutip dari pidato tahun 1913 untuk memperingati Dipanegara, pada umumnya didasarkan kepada analisis Van Der Kerup tentang Dipanegara sebagai seorang dari tipe "Hamlet".

perang besar pada abad kesembilan belas melawan Belanda di Nusantara.[42]

Fanon mengemukakan bahwa di Afrika yang terjajah juga para pemimpin perlawanan anti-kolonial yang lebih awal "timbul kembali untuk hidup dengan intensitas yang aneh dalam periode sesaat sebelum aksi.[43] Tetapi, di Indonesia yang multi-etnis, *pahlawan* dengan cepat memainkan peran tambahan di balik patriotisme yang mengilhami kesadaran untuk berkorban. Melalui perjuangan anti-Belanda dari para *pahlawan* setiap orang di Nusantara telah menemukan sebuah formula untuk menghubungkan pengalaman unik mereka dari masa lampau dengan identitas nasionalis yang baru. Para pembicara nasionalis semakin menyeleksi para pahlawan mereka dengan hati-hati untuk mendapatkan representasi geografis yang luas, suatu faktor yang tampak menjadi puncak pada saat "Demokrasi Terpimpin" pada akhirnya memutuskan *pahlawan* sebagai status resmi.[44]

Hubungan antara ingatan populer pada tingkat lokal dan format nasionalis baru dapat dilihat dalam kasus Aceh, yang dengan bebas (royal, penerjemah) memberi *pahlawan* dari tipe yang diakui, tetapi hampir tidak diwakili dalam gerakan nasionalis sebelum Perang. Penceritaan yang ada dalam buku teks Belanda mengenai perang kolonial mereka, kepentingan dipusatkan kepada cerita tentang "akhir yang berbahagia", yaitu ketika mereka dapat memecahkan soal, mengatasi perlawanan, dan ketika *pax Neerlandica* dapat tetap tegak. Apa yang disebut "klein Stapel", misalnya dikisahkan hanya mengenai tokoh terakhir dari pemimpin Padri yang besar, Tuanku Imam Bonjol. Dikemukakan hanya tiga orang tokoh Aceh dalam bagian tentang Perang Aceh, dua (yaitu Sultan Daud dan Panglima Polim) yang menyerah pada tahun 1903 dan dimaklumkan Belanda sebagai akhir perang, dan Teuku Umar, yang berbalik haluan pada tahun 1896 telah membuat Belanda pada akhirnya memakai politik agresif yang ternyata berhasil.[45] Polim kemudian menjadi tiang penyangga rezim kolonial di Aceh dan perannya sebagai pemimpin perlawanan sudah barang tentu dibesar-besarkan banyak penulis Belanda. Tetapi, Umar-lah yang mencekam perhatian baik kalangan Belanda maupun

---

42. Sukarno pada tahun 1945 menyebut mereka sebagai *pahlawan tiga sekawan*. Lihat Yamin, *Sejarah*, hlm. 5; *ibid.* hlm. 118.
43. Frants Fanon, *The Wretched of the Earth* (Hammondsworth, Penguin, 1967), hlm. 54.
44. Terbitan-terbitan yang penuh sukses dari Tamar Djaya, *Pusaka Indonesia* (Bukittinggi, 1940), memberi suatu indikasi terhadap perubahan dari tempat pemujaan (pantoen). Edisi yang lebih awal telah saya lihat, terbitan yang ketiga (Bandung, Kolff, 1951) masih terbatas pada Jawa dan Sumatera. Di dalamnya termasuk tiga orang Aceh yang berperang melawan Belanda dan wakil-wakil yang dianggap standar dari Jawa (Dipanegara), Madura (Trunajaya), Minangkabau dan Toba. Suatu pengambilan yang sifatnya amat pribadi dari penulis karya ini adalah pemasukan pahlawan Mandailing yaitu Raja Gadombang, meskipun raja ini berkawan dengan Belanda ketika melawan para paderi Minangkabau.
45. F.W. Stapel, *Geschedenis van Nederlandsch-Indie* (Amsterdam, Meulenhoff, 1930) hlm. 306-19.

kaum nasionalis, tidak hanya karena motifnya untuk mengubah-ubah sikap, dan kematiannya yang penuh kekerasan, melainkan juga karena kepentingan romantis yang diberikan sanderanya seorang wanita Eropa bernama Nyonya Hansen, dan istrinya yang militan Cut Nyak Din (yang menarik sebuah artikel dalam *De Gids* pada tahun 1918 dan sebuah buku biografi yang romantis oleh Ny. Szekely-Lulofs pada tahun 1948). Walaupun Umar telah memberikan pelayanan militer besar kepada Belanda, dan tidak begitu populer di kalangan penduduk Aceh (kecuali mungkin di pantai barat tempat ia tinggal), ia dapat diterima pada pertengahan tahun 1920-an sebagai simbol Perang Aceh dan satu dari tiga *pahlawan* besar Indonesia.

Baru pada akhir tahun 1930-an rakyat Aceh terpengaruh sungguh-sungguh oleh mitologi nasionalis yang baru. Beberapa cukup berterima kasih karena mereka mendapat tempat untuk mengakui keutamaan Teuku Umar. Seorang wartawan Marxis yang lama tinggal di Aceh, Xarim M.S. menulis sebuah biografi populer dari Umar tahun 1939 yang banyak menimbulkan rasa tertarik orang di tempat itu. Tetapi, hampir dengan serta-merta, seorang penulis muda Aceh yang berbakat, Tengku Ismail Jakub, yang mendapat pendidikan yang lebih bercorak Islam daripada bercorak tradisi Belanda, mulai menjelaskan dalam pers Indonesia bahwa Tengku Cik di Tiro-lah yang diakui kebanyakan masyarakat Aceh sebagai pahlawan besar serta sebagai pemberi ilham untuk melawan.[46)] Bahkan Ismail Jakub tidak bisa disangkal telah dipengaruhi rasa hormat serta sejumlah data yang benar yang diambil dari tulisan Zentgraaf berjudul *Aceh* yang diterbitkan pada tahun 1938 yang memuat kenang-kenangan Cik di Tiro, yang merupakan karya Belanda pertama yang bersifat adil meskipun secara parsial terhadap *ulama* besar dan anak-anaknya. Walaupun demikian, Jakub secara benar pula telah menaksir dua hal yaitu pentingnya peran Tiro dalam perang Aceh dan kemampuan kenang-kenangannya untuk terus-menerus memberi ilham kepada rakyat Aceh. Revolusi yang mulai berkobar tahun 1945 dimaklumkan seorang *ulama* Aceh sebagai suatu kelanjutan perjuangan di masa lampau di Aceh yang dipimpin Almarhum Ci di Tiro,[47)] dan "tentara rakyat" yang utama dinamai pula dengan namanya. Pada saat dibutuhkan suatu nama yang tidak kontroversial untuk menamai divisi tentara di Aceh dan nama bagi universitas sesudah tahun 1950, pahlawan-pahlawan yang hidup jauh di

---

46. "Siapa orang besar dari Atjeh? — Teungku Tjhi' di Tiro atau T. Oemar", dalam *Pandji Islam* (Medan) (7 Maret 1940), dan artikel-artikel yang dikutip di sana; juga Amelz, "Teungku Tjhik di Tiro", *Penjedar* (Medan) (9 Januari 1941). Buku Ismail Jakub, *Tengku Tjhik di Tiro (Muhammad Saman)* pertama kali diterbitkan di Sumatera tahun 1943, dan sebuah novel sejarah oleh Amelz tentang Tiro dan Umar, *Korban Perdjoeangan*, diiklankan pada tahun 1941. Meskipun pilihan Amelz lebih kepada Tiro, ia juga ditugasi untuk menulis tentang Umar bagi seri biografi para pahlawan sesudah perang: Amelz, Teuku Umar dan Tjut Nya Din (Jakarta, 1952).
47. Maklumat 15 Oktober 1945, di *Modal Revolusi 45* (Kutaraja, 1960), hlm. 61.

abad ketujuh belas diseleksi serta terpilih nama Sultan Iskandar Muda dan seorang mistik Muslim yang besar Abdul Rauf (secara populer dikenal dengan Syiah Kuala). Meskipun bukan bagian dari panteon nasionalis yang mula-mula, nama-nama itu adalah nama-nama yang dihormati di seluruh masyarakat Aceh.

Ortodoksi nasionalis dan para saingannya

Pada akhir pemerintahan Belanda bentuk nasionalis baru di waktu itu telah diungkapkan dengan terang. Walaupun tidak disertakan dalam perhitungan mengenai pengaruh dominan dari sekolah kolonial, ia masih harus bersaing dengan sejumlah pemahaman sebagai rival di kalangan orang Indonesia sendiri. Para cendekiawan yang mengalami proses pembaratan yang diwakili Takdir Alisjahbana tidak menyembunyikan keyakinan mereka bahwa jiwa Indonesia yang baru tidak ada hubungannya dengan Sriwijaya dan Majapahit, dan juga tidak banyak dengan para *pahlawan* yang belakangan.[48] Tetapi, aliran-aliran berpikir yang benar-benar mulai memberikan pemahaman yang menjadi alternatif bagi nasionalis adalah aliran Islam dan Marxis. Keduanya benar-benar bersifat internasional, serta memandang nasib Indonesia dalam kaitannya dengan suatu pola historis yang jauh lebih luas; keduanya menyangsikan jasa-jasa dari kerajaan-kerajaan Hindu; keduanya diilhami pula oleh kesadaran akan kemajuan, yang pemenuhan terhadap masa depannya yang besar hanya dimungkinkan oleh pelaksanaan dan rasionalitas dari pelaku-pelaku manusianya.

Para pembicara dari kalangan Muslim sangat terbeban oleh masalah mengapa seluruh dunia Islam telah jatuh dari kebesarannya kepada kekalahan dan kehinaan di tangan Barat yang tak beriman. Jawab yang diberikan berlaku untuk Mesir, dunia Arab, India dan juga berlaku untuk Indonesia – yaitu keterpecah-belahan, ketiadaan iman, kelambanan, korupsi, dan kegagalan untuk menggunakan kecerdasan yang diberikan Tuhan. Keyakinan baru pada kebangunan kembali dalam dunia Islam bagaimanapun telah membangkitkan suatu gelombang baru yang membawa harapan ke seluruh kepulauan Nusantara, mungkin lebih dini terjadi di Jawa (1912-1920) kemudian di Minangkabau (tahun 1920-an) atau Aceh (tahun 1930-an).[49]

---

48. Lihat Supomo, dalam karangan di buku ini.
49. Sebagai contoh lihat *Djedjak Langkah Hadji A. Salim* (Jakarta, Tintamas, 1954) esp. hlm. 3-22; HOS Tjokroaminoto, *Islam dan Sosialisme* (ditulis tahun 1924, dicetak ulang di Jakarta 1963), hlm. 95-104; Taufik Abdullah, *Schools and Politics: the kaum Muda movement in West Sumatera (1927-1933)* (Ithaca, Cornell Modern Indonesia Project, 1971) hlm. 60; James Siegel, *The Rope of God* (Berkeley, California, 1969) hlm. 115-130; Sjakieb Arsalan,

Pesona yang besar kepada historiografi Marxis untuk orang-orang Indonesia, sebagaimana juga bagi orang Vietnam, adalah penjelasannya yang melekat pada alasan-alasan tumbuhnya kapitalisme dan imperialisme Eropa, dan jaminannya bahwa keruntuhan mereka merupakan hal yang tidak bisa dihindari. Meskipun kaum Marxis di Asia tidak sabar menunggu keruntuhan yang akan terjadi di Eropa,[50)] tidak dapat disangkal ada suatu Eirosentrisme yang inheren dalam analisa mereka. Tan Malaka dan Hatta khususnya memperlihatkan suatu perhatian yang hidup mengenai sejarah Eropa, dan dalam kesamaan dengan kebanyakan penulis Marxis mereka umumnya mengambil sikap relatif negatif terhadap masa silam Indonesia. Tulisan Tan Malaka yang mula-mula mengungkap pandangannya bahwa Indonesia tidak pernah merdeka karena selalu diperbudak kelompok-kelompok bandit asing. "Bangsa Indonesia yang sejati belum pernah memiliki sejarahnya sendiri kecuali satu sejarah yaitu sejarah perbudakan .... Sejarah bangsa Indonesia akan dimulai ketika pertama-tama dibebaskan dari penindasan kaum imperialis."[51)]

Kerajaan-kerajaan Hindu menjadi seperti rezim "feodal". Semua tanah dimiliki sekelompok kecil kelas penguasa yang memeras rakyat untuk membangun candi, peperangan, dan surplus pertanian.[52)] Gambaran sebaliknya oleh Hatta mengenai desa yang demokratis dan mengatur diri sendiri secara tradisional, sudah tentu mengambil contoh dari Minangkabau,[53)] hanya sedikit mendapat perhatian dari kalangan Marxis yang lebih doktriner. Pada pihak lain pembabatan yang dilakukan Belanda pada abad ketujuh belas terhadap borjuasi Indonesia adalah pokok pertama yang diperhatikan para sejarawan Marxis.[54)] Sesudah itu segi sejarah Indonesia yang asli hanya mendapat perhatian kecil. Perjuangan para *pahlawan* melawan Belanda

---

Mengapa Kaum Muslimin Mundur, dan mengapa kaum selain mereka madju (terjemahan Moenawar Chalil) (Jakarta, Bulan Bintang, 1954) – suatu karya yang diilhami pertanyaan dari Indonesia pada tahun 1920-an yang mempertanyakan alasan kenapa ada kemunduran Islam

50. Sebagai contoh Tan Malaka, *Menudju Republik Indonesia* (1925) (Jakarta, 1962) hlm. 21.
51. Tan Malaka, *Massa Actie* (1926) sebagaimana dikutip R.Moh. Ali, hlm. 145.
52. *Ibid.*, hlm. 145-6; S. Dingley (Iwa Kusuma Sumantri), 1926, hlm. 10-11. Dalam masa-masa belakangan karya Aidit *"Indonesian society and the Indonesian revolution"* (Jakarta, Pembaruan, 1958) hlm. 14-23, berdasar kepada dogmatisme dengan kecerdikannya menjelaskan bahwa periode "feodal" di Indonesia diteruskan oleh "masyarakat budak" dalam masa Kristen.
53. Hatta, "Demokrasi asli Indonesia dan kedaulatan rakyat" (1932) serta "Collectivisme tua dan baru" (1933), dalam *Kumpulan karangan*, I, hlm. 81-4, 90-4. Sepanjang yang saya ketahui hanya dalam karya golongan Marxis asing, S.J. Rutgers dan A. Huber, *Indonesie* (Amsterdam, Pegasus, 1937) dinyatakan bahwa stereotip yang melawan ini dalam tingkat tertentu dapat didamaikan.
54. Sebagai contoh Tan Malaka, *Menudju*, hlm. 21-6,; Pokok ini juga banyak ditekankan oleh Sukarno dalam *Indonesia Menggugat*, hlm. 33-67, 139-43, dan "Swadeshi dan Massa Aksi di Indonesia" (1932) di *"Di bawah Bendera Revolusi* (Jakarta, 1963) Jilid I, hlm. 121-57.

kadang-kadang dipuji sebagai "pemberontakan petani", meskipun tanpa kepemimpinan kelas yang tepat dan juga taktik yang sudah ditakdirkan tetap akan mengalami kegagalan.

Beberapa aspek analisa Marxis ini dengan cepat menemukan jalannya ke dalam format nasionalis, termasuk identifikasi universal dari monarki dengan "feodalisme", dan motivasi ekonomis untuk imperalisme. Tetapi sebagian besar, kaum Muslim dan Marxis-lah yang terpengaruh oleh nasionalis. Karena selama masa pendudukan Jepang di Indonesia persepsi kaum nasionalis tiba-tiba berubah dari beberapa perjuangan melawan mitos-mitos (historiografi kolonial masih memiliki posisi yang sangat berpengaruh) kepada suatu bentuk ortodoksi baru.

Suatu gambaran yang baru tentang masa lampau tiba-tiba menghadapi tuntutan baru sesudah tahun 1942 untuk menggantikan seluruh buku teks Belanda, mitos serta pahlawan mereka. Kaum Marxis dan para penganut Barat sementara waktu juga tersingkir dari arena, sementara para politisi nasionalis dan wartawan dikonsentrasikan Jepang dalam bidang-bidang "pembangkit kesadaran" dari media dan *sendenhan* (pelayanan propaganda). Muhammad Yamin tegak dengan cepat menjadi senior Indonesia di bagian propaganda di Jawa, posisi yang amat menentukan untuk meningkatkan dan mengembangkan pandangannya tentang Majapahit sebagai pemersatu besar Indonesia dan para pejuang anti-Belanda sebagai pendukung-pendukung martabat nasional. Ada banjir tulisan-tulisan baru, termasuk karya Yamin[55] dan sejarah nasional standar Sanusi Pane. Pada setiap wilayah *sendenhan* lokal membaktikan diri untuk mempopulerkan perjuangan anti-Belanda melalui pementasan drama, pidato, dan pamflet. Di Aceh disponsori suatu perlombaan untuk memilih novel sejarah yang terbaik dengan tema anti-Belanda.[56] Ketika masa-masa jalan Belanda digantikan dengan nama Indonesia panteon *pahlawan* untuk pertama kalinya menerima persetujuan resmi. Pidato-pidato di depan publik dengan tetap mengusir pulang mitos tentang kekuasaan Belanda selama tiga setengah abad, sering supaya menarik kontras dengan tiga setengah tahun prestasi Jepang.

Kebanyakan karya-karya ini kreatif dan perseptif. Tak seorang pun dapat menyangkal nilai prestasi ini, dalam menyampaikan pentingnya serta isi identitas nasional yang baru kepada spektrum yang lebih luas dari seluruh warga negara, hal yang belum pernah terjadi di masa lampau. Meskipun demikian, persepsi baru yang dominan tidaklah bebas dari larangan-larangan yang dengannya ia mulai suatu keprihatinan yang terlalu dekat dengan masa

---

55. Yamin, *Sedjarah* dan *Gadjah Mada*.

56. Atjeh Sinbun (12 April 1944). Sayembara itu dimenangkan oleh Surya (nama samaran A. Miala), *Leburnya Keraton Atjeh*, Naskah-naskah drama yang lain tentang Atjeh *Gekidan* (grup drama) juga dicatat dalam *Atjeh Sinbun* (4 April 1944) dan *Sumatera Sinbun* (26 April 1943).

lampau yang masih bisa diingat berbagai rakyat Indonesia selalu mengancam untuk mengganggunya daripada menguatkan kesatuan yang baru dirumuskan. Oleh karena itu, ortodoksi historis mendapatkan suatu kualitas yang sedikit banyak rapuh yang tidak mengundang perluasan terlalu banyak. Unsur-unsur sentralnya adalah kerajaan-kerajaan besar Hindu yang membawa persatuan politik kepada seluruh kepulauan Nusantara, yang diikuti tiga ratus tahun penindasan Belanda, dan diberi martabat oleh perlawanan yang terjadi pada waktu-waktu tertentu dari berbagai wilayah dan rakyat di Indonesia. Kebutuhan akan ortodoksi ini menyediakan ruang kecil bagi penilaian historis atau bahkan yang menyebabkannya, kecuali ketika membicarakan Belanda. Sanusi Pane mengatur untuk membebaskan dari segala celaan dua tokoh yaitu Amangkurat I dari tuduhan pembunuhan biadab terhadap ribuan *ulama* dan Sultan Iskandar Muda dari tuduhan membunuh anaknya sendiri.[57] Seperti Sriwijaya dan Majapahit pahlawan-pahlawan ini "ada, dan benar-benar besar — cukuplah itu".[58]

Lama sesudah kemerdekaan dicapai larangan muncul untuk membatasi ruang lingkup penulisan sejarah di Indonesia. Muhammad Ali masih mengeluh di tahun 1963 bahwa "struktur dan isi 1001 buku sejarah Indonesia semuanya tampak sama-sama muram".[59] Ikonoklasme dari revolusi Indonesia hanya membawa suatu pemikiran kembali tentang sejarah yang amat singkat. Karya Muhammad Ali sendiri yaitu *Perjuangan Feodal Indonesia* (ditulis tahun 1948 meskipun baru diterbitkan tahun 1952) mungkin merupakan upaya yang paling ambisius dari periode revolusi itu untuk memandang masa lampau dalam arti sosial daripada hanya mengungkap rasa anti-kolonial semurninya — sebagai contoh ia mempersalahkan Sultan Agung tentang perusakannya terhadap unsur-unsur yang paling progresif yang ada di masyarakat Indonesia. Tahun 1950-an dan 1960-an membawa kembali kepada soal-soal tahun 1920-an dan tahun 1930-an, yaitu bahwa pengkajian sejarah harus tetap berada dalam batas-batas serta kepentingan identitas nasional. Hanya dengan tumbuhnya generasi baru dari para sejarawan profesional, dengan tanggung jawab yang berbeda terhadap masa lampau, sejarah nasional yang lebih lapang pada akhirnya dapat dituliskan.

---

57. Sanusi Pane, *Sedjarah Indonesia* (Jakarta, 1965) hlm. 186, 265 n. 11.
58. R.Moh. Ali, hlm. 117.
59. *Ibid.*, hlm. 107. Contoh-contoh yang amat menyolok dari pencegahan-pencegahan untuk meneruskan penelitian lebih lanjut adalah Roeslan Abdulagani, Penggunaan Ilmu Sedjarah (Bandung, n.d. 1963), dan Yamin (lihat Deliar Noer, di muka).

HISTORIOGRAFI JAWA MENGENAI PERIODE KOLONIAL STUDI KASUS

Ann Kumar

Mengapa orang menulis sejarah? Kita para ahli cenderung berasumsi bahwa pekerjaan kita adalah pekerjaan yang sah *(legitimate)* dan bahkan alamiah sampai pada saat kita mempelajari suatu lokasi dalam suatu periode yang tampaknya tidak mengundang perhatian golongan intelektual. Dalam penutupan simposium Canberra, Profesor Wolters mengatakan, pada umumnya untuk daerah Asia Tenggara perhatian yang dominan umumnya terarah ke bidang lain: agama. Anehnya, perhatian pada agama dan moral pada banyak peradaban justru mencetuskan perhatian terhadap sejarah, walaupun kemudian keahlian tersebut disekulerkan. Orang tinggal berpikir mengenai keinginan kaum Kristen untuk mengerti dan mendemonstrasikan kekuasaan Tuhan dalam sejarah; perhatian kaum muslimin mengenai pemindahan ajaran Muhammad yang murni dari masa ke masa; perhatian Theravada terhadap ketaatan dalam rangka *sangha* sehubungan dengan keputusan Dewan;[1] pandangan Confusius atas sejarah sebagai suatu galeri percontohan yang baik dan yang jahat yang dipamerkan pada yang sedang berkuasa untuk menggambarkan petunjuk yang harus ia ikuti.[2] Fungsi (atau kekurangan)

1. Lihat Craig Reynolds, dalam jilid ini.
2. Lihat David Marr, dalam jilid ini.

dari historiografi dalam kerangka kebudayaan secara total menampilkan subyek yang kompleks bagi penelitian, dan kasus Indonesia menarik terutama karena kita temukan di sana dua periode yang kurang diperhatikan, sejauh yang dapat kita hitung dalam mempelajari sejarah, sebelah menyebelah berbatasan dengan periode yang tampak lebih menarik perhatian orang. Dari sisa kesusastraan yang ada mengenai kerajaan yang dipengaruhi India hanya satu dua karya saja yang dapat dinyatakan sebagai karya sejarah[3] dan walaupun jumlah karya sejarah yang ditulis pada abad kesembilan belas dan dua puluh dapat berlipat ganda hingga ratusan, jumlah itu relatif masih kurang. Di antara dua rintangan periode yang berhubungan dengan peradaban Islam dan periode yang menghasilkan sejarah, silsilah, hikayat, dan babad yang memenuhi halaman-halaman katalogus manuskrip Jawa dan Malaya. Pada saatnyalah historiografi bangkit dengan masuknya Islam: *post hoc, ergo propter hoc?*

Penjelasan sederhana dalam pengertian demikian setidak-tidaknya harus diubah secukupnya dalam rangka memperhitungkan anomali-anomali tertentu; di satu pihak adanya kenyataan bahwa banyak historiografi Jawa, walaupun secara kronologis termasuk pasca Islam, tampak menggunakan kerangka mitologi Indo-Jawa dan bukan mitologi Islam serta pengorganisasian waktu,[5] di samping itu sering menunjuk pada yang gaib *(supernatural)* sebagai faktor kausal yang berlawanan dengan tokoh-tokoh biasa dalam tulisan sejarah dari bagian lain dunia Islam, yang semakin berkurang volumenya di sekitar abad kesembilan belas ketika komitmen kepada Islam justru semakin meluas dan mendalam; di pihak lain perkembangan yang wajar dan subur dari historiografi Bali, bersamaan, tetapi tidak terpengaruh perkembangan Islam. Bahan dari Bali tersebut termasuk karya-karya yang dikategorikan sebagai 'Jawa Madya', karena tertulis dalam bahasa Jawa, kemudian sejarah bahasa Bali terutama genre 'Rusak' atau 'Uug' pada abad

---

3. Saya mengacu kepada Pararaton dan Negarakertagama yang tampaknya merupakan satu-satunya sumber yang termasuk kategori ini, walaupun situasi yang menyebabkan kedua teks ini disimpan hanya di luar Jawa menyebabkan bahwa bertahannya karya-karya sejarah mungkin lebih rendah dibandingkan dengan kesusastraan lain (disebabkan oleh habisnya dinasti yang menjadi patron, dan sebagainya).

4. Termasuk semua karya-karya yang akan mengupas masa lalu, atau dalam konteks kerangka sejarah, walaupun ada perbedaan-perbedaan dalam dasar filosofinya, metodologi, dan audiens yang dituju. Bervariasi dari sejarah tradisional yang jumlahnya sedikit yang bersumber pada mitologi wayang (terutama sejarah raja-raja Jawa dari Ranggawarsita) hingga sejumlah sama otobiografi oleh priayi-priayi yang berhubungan dengan Belanda dalam rangka tugas kepegawaian seperti Achmad Djajadiningrat. *Herinneringen* (Amsterdam, G. Kolff, 1930) dan Margono Djojohadikusumo, *Herinneringen uit 3 tijdperken* (Amsterdam, G. Nabrink, 1970) hingga sejumlah karya sejarah pergerakan, seperti *Sejarah Indonesia* dari Sanusi Pane (Djakarta, Balai Pustaka, 1965) dan biografi-biografi pahlawan; dengan beberapa disertasi mengenai sejarah pembangunan bangsa Indonesia, misalnya *Penggunaan*

kesembilan belas — karya-karya dari berbagai pusat-pusat di Bali yang menggarap tema serupa — berakhirnya otonomi pemerintahan Bali dengan kedatangan Belanda.[6]

Adalah wajar untuk menyimpulkan bahwa perkembangan sosial-terutama mungkin mengenai efek dari krisis sosial yang menjadi perhatian Wang Gungwu dalam kata pendahuluannya[7] — adalah sama pentingnya dengan perkembangan agama yang menghasilkan sikap baru terhadap masa lalu, walaupun keduanya sebaiknya tidak dilihat sebagai kekuatan yang beroperasi sendiri-sendiri, melainkan dalam hubungan interaksi.

Penulis berusaha dalam tulisan ini mengkonsentrasikan pada suatu unit sosio politik tertentu yang pada periode tertentu dalam sejarahnya dipengaruhi berbagai pandangan hidup yang baru yang di antaranya Islam, dalam suatu proses yang disertai kekerasan dalam masyarakat dan memikirkan pertama-tama historiografi macam apa yang dihasilkan dalam periode tersebut, dan keduanya, masalah-masalah yang penafsiran sejarahnya dari periode ini dapat melibatkan sejarawan-sejarawan masa kini.

Kerajaan Blambangan terletak di bagian paling timur Pulau Jawa, pada pusat distrik Banyuwangi meliputi ke arah barat ke arah Besuki bagian utara dan selatan Puger. Sepanjang sejarahnya, Blambangan dapat digambarkan sebagai daerah perbatasan, dapat masuk kerajaan Jawa Tengah atau kerajaan Bali. Pada paruh pertama abad ke-17 kekuasaan atas Blambangan diperebutkan dua kerajaan kuat yang bertetangga, Gelgel kerajaan Bali dan Mataram kerajaan Jawa, yang diperkuat dengan berbagai ekspedisi militer. Pada periode 1670-1690, terjadi suatu kebetulan, kerajaan Jawa Tengah dalam keadaan lemah dan demikian pula di Bali tidak terdapat pimpinan yang kuat. Penguasa di Blambangan ketika itu adalah Tawangalun yang masa kekuasaannya lama diingat sebagai masa kejayaan Blambangan — suatu indikasi bahwa identitas Blambangan, yang berbeda baik dengan Jawa Tengah

---

Ilmu Sedjarah oleh Roeslan Abdulgani (Djakarta, Prapantja, 1963), dan analisa Marxis oleh Tan Malaka dalam *Madilog, Materialisme, Dialektika, Logika* (Djakarta, Widjaja, 1951), *Massa-Actie* (Djakarta, Poestaka Moerba, 1947) dan *Pandangan Hidup* (Djakarta, Widjaja, 1952) juga D.N. Aidit-lihat makalah R. McVey dalam jilid ini.

5. Pengantar kepada penafsiran kerangka mistik dan sementaranya dalam bahasa Inggris yang terbaik terdapat dalam tulisan M.C. Ricklefs, mengenai babad dinasti Jawa Tengah, *Jogjakarta under Sultan Mangkubumi, 1749-1792* (London, O.U.P., 1974), terutama, ch. VII. C.C. Berg, *Het Rijk van de Vijfvoudige Buddha* (Amsterdam, Noorde-Hollandsche Uitg, 1962) memberi keterangan lebih terperinci mengenai persistensi yang jelas dari skema siklus Jawa-Buddha dari sejarah dinasti.

6. Mengenai karya Jawa Madya, lihat C.C. Berg, *De Middel-Javanische Historische Traditie* (Santport, C.A. Mees, 1927); dan sebagai contoh suatu babad yang membicarakan berakhirnya salah satu kekuasaan Bali, lihat P.J. Worsley edisi mengenai *Babad Buleleng* (Bibliotheca Indonesica, no. 8) (Den Haag, M. Nijhoff, 1972).

7. Lihat Wang Gungwu dalam jilid ini.

maupun dengan Bali, berkembang di masa itu. Kematian Tawangalun pada tahun 1690 menimbulkan perebutan kekuasaan di antara ketiga anaknya dan perdebatan mengenai pilihan apakah bergabung dengan VOC atau dengan "pemberontak" Surapati, yang ibu kotanya di Pasuruan dan yang merupakan duri bagi VOC di Jawa. Kemudian pada 1697, penguasa Buleleng bergabung dengan Surapati mengirim ekspedisi (termasuk di dalamnya tentara Bugis) ke Blambangan dan menempatkan calon penguasa vasal lain di sana di bawah kekuasaan Buleleng dan Pasuruan.[8] Penguasa tersebut rupanya mencari kekuatan lain untuk menghadapi penguasa atasannya dengan membujuk Klungkung, lawan kerajaan Buleleng dan VOC, tetapi tahun 1726, ketika Buleleng kalah perang dengan Mengwi, Blambangan diserahkan sebagai negara vasal kepada Mengwi. Pada tahun 1736, seorang bawahan, Pangeran Patih (II), dinaikkan ke tahta.[9] Di masa pemerintahannya Blambangan utara mengalami gangguan perampokan-perampokan dari tentara Madura yang mencari harta dan tenaga manusia.

Pada 1734, berdasarkan syarat-syarat dalam kontrak antara Mataram dan van Imhoff's, negeri ini diserahterimakan kepada VOC dengan wilayah yang meliputi Jawa Timur paling ujung timur, melewati Pasuruan. Keadaan ini menjadikan Blambangan terjepit antara kekuasaan Mengwi di Bali dengan VOC yang memiliki pengawasan politik dan ekonomi secara sentral dan bukannya lagi dengan Mataram. Daerah pegunungan Jawa Timur yang tinggi dan curam melindungi pelbagai kelompok penduduk yang terlibat konflik dengan VOC: orang-orang Cina yang mencari perlindungan di sini setelah kerusuhan di tahun 1740 maupun di tahun-tahun berikutnya; keturunan Surapati di Malang dan Lumajang; perompak-perompak Bugis, penyelundup, dan sebagainya.

Di Blambangan sendiri pertentangan terjadi antara Pangeran Patih, penguasa, dan Wong Agung Wilis, saudara tirinya asal ibu Bali. Ketika pada tahun 1763 Pangeran Patih dipanggil ke Mengwi oleh atasannya, ketakutan, ia pun melarikan diri ke Pasuruan minta bantuan VOC, tetapi Gubernur Jendral van der Parra, tidak menyetujui intervensi, sehingga akhirnya bagi Pangeran Patih tidak ada alternatif lain kecuali membiarkan dirinya dibawa ke Bali oleh saudara tirinya. Di sana ia dibunuh dan di Blambangan kemudian ditempatkan dua orang deputi Bali, Gusti Ngurah Ktut Kaba-Kaba dan Gusti Kuta-bedah.

Di bawah kekuasaan mereka, pedagang Inggris berdatangan di Blambangan

8. Lihat tulisan saya *Surapati, Man and Legend: A Study of Three Babad Traditions* (Leiden, E.J. Brill, 1976) hlm. 36.
9. Ini adalah nama yang diberikan dalam babad yang dipertimbangkan, walaupun ia dikenal juga dengan nama Pangeran Danuningrat, Pangeran Mangkuningrat, dan Pangeran Jingga.
10. Lihat H.J. de Graaf, *Geschiedenis van Indonesie* ('s-Gravenhage, W. van Hoeve, 1949) hlm. 259-60.

membawa barang-barang seperti candu, senjata api, dan tekstil yang ditukar dengan bahan makanan, kayu jati, dan sarang burung.[11] Orang-orang Cina dan Mandar juga aktif dalam 'penyelundupan', dan takut atas ancaman Inggris kemudian mendorong VOC untuk membersihkan daerah ujung timur yang kacau, yang dimulai pada awal tahun 1767. Dua orang kerabat Pangeran Patih, Mas Anom dan Mas Weka, menyeberang ke pihak VOC; Kuta-bedah terbunuh; Ngurah Ktut Kaba-Kaba beserta keluarga dan hamba sahayanya melakukan 'puputan', bunuh diri massal. Ulu Pampang (kini Tratas, di Teluk Pampang) dikuasai dan sebuah benteng dibangun di sana. Benteng pertahanan lain yang jatuh ke tangan VOC adalah Malang (yang menurut perjanjian 1743 di bawah kekuasaan Sunan), kemudian berturut-turut Lumajang, Ngantang, dan Porong.

Di Blambangan, Wilis telah kembali dari Bali. Ia mencari pengakuan dari VOC, tetapi lama kelamaan Belanda khawatir terhadap pengikutnya orang-orang Cina, Mandar, Bugis, dan Bali, dan kebebasannya membagikan senjata dan uang. Suatu pasukan Madura yang terdiri dari seribu orang ditempatkan di ibu kota (pasukan Madura adalah pasukan VOC yang terkenal kuat, tetapi kurang berdisiplin selama perang Blambangan). Suatu konflik baru kemudian timbul. Mas Anom dan Mas Weka, yang telah diangkat sebagai bupati oleh VOC, bergabung dengan Wilis melawan Belanda. Kedua orang tersebut kemudian tertangkap dan dibuang, dua bupati baru kemudian diangkat lagi, mereka dibujuk agar masuk Islam sebagai suatu tindakan untuk memutuskan hubungan dengan Bali yang dianggap VOC sebagai sumber kekacauan. Suatu rezim militer yang keras diberlakukan, pengadaan pangan dan beras di bawah komando mereka, atau, bilamana tidak mungkin, dibakar, sehingga timbul bencana kelaparan. Tenaga kerja paksa yang tak dibayar digunakan untuk membangun perbentengan.

Bulan Mei 1771, diketahui bahwa kedua bupati baru yang semula berpihak pada VOC semasa berkomplot dulu terhadap VOC, kini bersekongkol dengan Mengwi untuk melancarkan suatu invasi ke Blambangan. Mereka diberhentikan dan kedudukannya diganti oleh bupati baru, Jaksanegara, yang mulai suatu pemerintahan yang tidak populer. Namun, kemudian persekongkolan yang ketiga kalinya cepat diketahui dan segera ditindak. Pada saat itu pasukan Eropa dilanda kematian yang menakutkan dan penduduk pribumi mati karena kelaparan sebagai akibat tindakan-tindakan untuk menundukkan mereka; tetapi, yang paling mengerikan masih akan terjadi. Dimulai dengan munculnya seorang tokoh bernama Rempek, yang

11. Lihat laporan van der Parra 1766 pada Gubernur VOC, yang diterbitkan di dalam J.K.J. de Jonge (ed.), *De Opkomst van het Nederlandsch Gezag in Oost Indie* ('s-Gravenhage, Nijhoff, 1862-88) Jilid XI, hlm. 56.

beroleh dukungan dari sejumlah *ajar* (guru, dalam kepercayaan asli Jawa), tokoh ini kemudian dianggap sebagai reinkarnasi dari Wong Agung Wilis. Pada mulanya tidak ada orang Bali yang menjadi pengikutnya — hal itu baru kemudian datang dari Badung, Karangasem, dan Klungkung — kemudian juga orang-orang Islam dan 'kafir' bergabung dengan Rempek. Ratusan rumah tangga menuju Bayu untuk menggabungkan diri mereka dengannya, tentara-tentara meninggalkan pasukannya, pemberontakan meluas dari timur ke barat Blambangan dengan ribuan pemberontak menyapu daerah tersebut. VOC mengerahkan seluruh pasukannya yang ada — seribu prajurit dari Madura, dari Batavia, Surabaya, Pasuruan, Surakarta, dan Yogyakarta, serta pasukan inti dari Semarang. Namun, peperangan berlangsung setahun dengan korban besar dan kekejaman-kekejaman pada kedua belah pihak, sebelum VOC memerintahkan tindakan bumi hangus yang melumpuhkan seluruh wilayah tersebut. Seorang bupati lain kemudian diangkat dan sebuah ibu kota dan sebuah benteng (Utrecht) dibangun di Banyuwangi. Namun, untuk memerintah siapa? Sebab penduduk Blambangan yang tersisa melarikan diri ke Bali, ke Nusa Barong (yang kelak pada tahun 1777 mereka ini bersama-sama dengan perompak Bali dan Bugis diusir dari sana), atau ke hutan-hutan dan pegunungan — tempat asal mereka muncul lagi pada tahun 1781 memberi dukungan kepada 'pseudo Wilis' kedua yang tidak dianggap berbahaya.[12] Usaha menempatkan transmigran Jawa di daerah yang langka penduduknya tidak berhasil walaupun dibujuk-bujuk atau dipaksa-paksa bahkan penjahat-penjahat maupun wanita-wanita pelacur melarikan diri dari daerah pedesaan atau mereka hidup dari merampok. Suatu koloni orang Mandar yang diberi izin menetap juga melakukan perampokan-perampokan sehingga mereka ditangkap dan dikembalikan ke daerah asal. Yang lebih berhasil adalah kolonisasi orang Madura yang kemudian menyebar ke daerah-daerah Besuki, Bondowoso, Jember. Produksi pertanian perlahan-lahan meningkat, menghasilkan beras, indigo, kopi, rempah, dan kayu. Selain dari itu penghasilan lain diperoleh pula dari hasil sarang burung dan sulfur dari Gunung Ijen yang sering aktif, mendatangkan keuntungan bagi VOC, itu pun harus berjaga-jaga terhadap kerusakan seperti yang diakibatkan oleh letusan pada 1817.[13]

Menurut pengamatan C.J. Bosch, tulisan dari Bondowoso pada tahun 1848,[14] daerah ini mungkin merupakan satu-satunya daerah di Pulau Jawa yang seluruh penduduknya habis. Kini bagian terbesar penduduk daerah

---

12. Suatu persekongkolan yang lebih serius untuk membunuh tentara Belanda dan memasukkan orang Bali, barangkali atas desakan penguasa Jembrana dan kemungkinan dengan bantuan Inggris, harus dibasmi hingga tahun 1797. Pada peristiwa di antara tahun 1767-1777, lihat de Jonge, XI, hlm. ii xxv, dan C. Lekkerker, 'Blambangan', *Indische Gids*, 45 tahun, 2 (1923) hlm. 1030-67.
13. Lihat Lekkerker, 'Blambangan', hlm. 1060 ff.

tersebut berasal sejak periode Bosch, yakni sejak tumbuhnya perusahaan-perusahaan perkebunan besar (terutama gula) mendatangkan banyak imigran dari Jawa Tengah dan Madura yang mencapai puncaknya pada awal abad ke-20. Angka sensus tahun 1930 menunjukkan hampir separuh penduduk Banyuwangi pusat dari kerajaan lama, lahir di tempat lain, di seluruh Pulau Jawa daerah ini merupakan daerah yang tertinggi persentase penduduk imigrannya. Jawa Timur bagian Pasuruan dan Lumajang penduduknya umumnya orang Madura, dengan kekecualian Jember sebelah selatan, Banyuwangi selatan yang penduduknya dominan asal Jawa Tengah, Puger, Wuluhan, Genteng, dan kota-kota lain.[16] Pada tahun 1930 keturunan Blambangan orang Using dari Keresidenan Banyuwangi dan Jember mencapai jumlah 179.579 dari seluruh penduduk sebanyak 1.406.444.[17] Menurut Lekkerkerker, penduduk tersebut dapat dibedakan dari penduduk lainnya melalui ciri-ciri berikut: harga diri yang teramat tinggi, kejujuran, nonkompromi, dan tidak mau bekerja dengan orang Eropa.

Survei kasar ini cukup menunjukkan kekerasan dalam krisis sosial yang menyertai runtuhnya orde lama di Blambangan. Namun, periode ini menonjol dengan dihasilkannya banyak karya historis, karya-karya yang menunjukkan kesetiaan dan penafsiran politik yang sangat berbeda. Dari yang tersisa adalah sebuah silsilah dari keluarga Keraton Blambangan serta hubungan mereka dengan bangsawan Jawa Timur, dikombinasikan dengan suatu versi karier Surapati dan hubungannya dengan VOC.[19] Karya kedua mengungkapkan suatu uraian menyeluruh tentang penaklukan Belanda ke daerah Jawa paling timur (termasuk tidak hanya Blambangan melainkan juga Lumajang, Malang, dan daerah-daerah sekitarnya).[20] Ketiga, kronik-kronik dari abad ke-19 mengenai dinasti Blambangan memberikan uraian singkat mengenai sejarah kerajaan dari suatu pandangan tertentu.[21] Terakhir, adalah

---

14. C.J. Bosch, 'Aantekeeningen over de Afdeeling Bondowoso (Residentie Bezoeki)' *TBG*, 6 (1857) hlm. 469-508.
15. *Volkstelling*, 1930, deel 3, *Inheemsche Bevolking van Oost-Java*, (Batavia Department van Economische Zaken, Landsdrukkerij, 1934) hlm. 26.
16. *Ibid.*, hlm. 16. Karena sensus tidak memasukkan informasi mengenai suku atau kelompok bahasa, tidak mungkin memperkirakan apakah relativitas orang Madura menjadi orang Jawa telah berkurang sejak 1930.
17. Volkstelling 1930, deel 3, hlm. 17, 120.
18. Lekkerker, 'Blambangan', hlm. 1031.
19. Lihat tulisan saya *Surapati*, hlm. 147-66, 155-75.
20. Lihat Th. Pigeaud, *Literature of Java* (The Hague, M. Nijhoff, 1967) Jilid II, hlm. 83 (LOr 2185); A.C. Vreede, *Catalogus van de Javaansche en Madoereesche Handschriften der Leidsche Universiteitsbibliotheek* (Leiden, E.J. Brill, 1892) hlm. 199-122; dan J. Brandes, 'Een Verslag van Professor A.C. Vreede omtrent eene verzameling Javaansche en Madoereesche handschriften', *TBG*, 25 (1893) hlm. 443-79.
21. Lihat Pigeaud, *Literature*, II, hlm. 191 (LOr 4087 dan 4088); J. Brandes 'Verslag over een Babad Blambangan', *TBG*, 27, hlm. 325-65; idem, 'Nalezing op het verslag over een Babad

tiga karya sejarah dari abad ke-19 mengenai daerah-daerah tertentu, sejarah Bayu, yang ditulis pada 1826, yang melukiskan ekspedisi Belanda dan Madura ke pedalaman Banyuwangi dalam rangka menghancurkan 'pseudo Wilis' (Rempek) pada 1771,[22] suatu teks yang berisi catatan mengenai masyarakat Islam di Banyuwangi, pembangunan suatu masjid pusat pada 1843, dan ekspedisi ke Bali 1847, dan uraian singkat mengenai peperangan Nabi Muhammad melawan raja kafir,[23] suatu sejarah mengenai Besuki yang ditulis pada 1849, tentang pemukiman orang Madura di daerah tersebut dan sejarahnya selama periode dominasi administrator dan rentenir Cina.[24]

Dalam tulisan ini penulis akan membahas isi babad kedua, dengan suatu penafsiran yang berbeda sejauh mungkin dengan peristiwa-peristiwa yang dapat dibaca dalam kronik dinasti abad ke-19.[25] Penulisnya, yang menyebut dirinya Purwasastra, mengakui berasal dari Probolinggo, suatu pelabuhan di pantai utara yang diserahkan Susuhunan Pakubuwana dari Mataram kepada VOC pada perjanjian 11 November 1743 kepada Gubernur Jenderal van Imhoff. Ketika itu Probolinggo (yang hingga tahun 1770 dikenal dengan nama Banger, artinya 'bau') dikuasai Kiai Jayalalana yang ternyata anak laki-laki Kiai Bun Jaladriya dari Pasuruhan.[26] Ia merupakan bupati pertama yang memerintah atas nama VOC dan bukannya atas nama Susuhunan, tetapi pada puncak konflik antara VOC dan Blambangan pada 1768, ia diturunkan dari jabatannya dan dipenjarakan. Probolinggo merupakan pangkalan penting dalam peperangan melawan Blambangan yang dilengkapi dengan sebuah benteng kecil yang berjarak kurang lebih hanya lima puluh kilometer dari Lumajang, basis pertahanan musuh di bawah Kartanegara, anak lelaki Surapati. Alasan pencopotan dan pemenjaraan Jayalalana tidak pernah jelas, apakah ia terlibat dengan musuh? Penggantinya, Raden Tumenggung Jayanegara, anak lelaki RT Candranegara, bupati senior dari

---

Blambangan', *TBG*, 28, hlm. 283-95; Th. Pigeaud, 'Aantekeeningen betreffende dan Javaansche Oosthoek', *TBG*. 72 (1932) hlm. 215-313.

22. Lihat Th. Pigeaud, *Literature*, II, hlm. 191 (LOr 4090), Penulis teks ini adalah penduduk Lumajang, tetapi uraiannya memberikan pujian kepada pasukan dari Sumenep (yang bertentangan dengan Bangkalan).
23. Lihat Th. Pigeaud, *Literature*, II, hlm. (LOr 4089). Teks ini nilainya sangat menarik tetapi tidak akan dibicarakan di sini.
24. Lihat Pigeaud, *Literature*, II, hlm. 83 (LOr 2196); Vreede, hlm. 123-6. Mengenai bupati dan rentenir dari daerah ini, lihat H. Sutherland, 'Notes on Java's Regent Families, Part I', Indonesia, 16 (1973; hlm. 145-6.
25. Menggunakan kelompok ini LOr 4087, dari koleksi Leiden University (Lihat Pigeaud, *Literature*, II, hlm. 191).
26. Mengenai sejarah lokal Probolinggo, lihat J.G.W. Lekkerker, 'Probolinggo, Geschiedenis en Overlevering', *Het Nedelandsche Java Instituut, Mededeeling* no. 9, hlm. 1-32; dan R.T.A. Nitinegoro (comp) *Pringetan adanya Boepati-Boepati di Negri Probolinggo molai djaman doeloe kala* (Koninklijk Instituut voor Taal,-Land,-en Volkenkunde, Kern Collection, no. 49). Nitinegoro diangkat Regen (Bupati) Probolinggo pada 1916.

Surabaya[27] adalah residen selama 37 tahun yang membuktikan dirinya sebagai kawan setia VOC dan berhasil meningkatkan penghasilan daerahnya dari penghasilan beras, indigo, dan sarang burung bagi kepentingan VOC. Penulis tidak berhasil memperoleh informasi apa pun mengenai tokoh Purwasastra tersebut, tetapi menjadi jelas keadaannya ketika membaca tulisannya mengenai penaklukan Jawa paling timur yang menyebutkan arti strategis Probolinggo dan mutasi seorang bupati yang diragukan kesetiaannya pada VOC oleh bupati lain yang lebih setia kepada Kompeni.

Blambangan dan 'Kekuatan Besar': Mengwi dan VOC

Purwasastra mulai dengan uraian tentang konflik Pangeran Patih – Wong Agung Wilis. Walaupun menyatakan Pangeran Patih sebagai tokoh yang perlu dikasihani karena ia masih kafir belum masuk Islam,[28] ia menggambarkannya sebagai tokoh keturunan penguasa Blambangan garis terakhir, yang bersih tak bersalah – mungkin kurang gesit (dinamis) – dengan sejumlah pembantu/penasihat yang memerintah secara tidak populer. Wilis, di pihak lain, digambarkan secara rahasia membangun pengikutnya di kalangan tentara maupun rakyat biasa. Popularitasnya di kalangan pasukannya secara singkat tersirat dalam ucapannya *dasar bala brai dunya* (artinya dasar tentaranya doyan keduniawian, dengan kata lain, tentara yang serakah atas harta benda).[29] Karena merasa terancam oleh tindakan Wilis, Pangeran Patih mencari bantuan Belanda, tetapi permintaannya ditolak Gubernur Jenderal dan ia pun dengan sopan tetapi tegas dibawa ke Bali oleh perutusan atasannya, Gusti Agung Cokorda, yang gusar kepadanya karena ia minta bantuan Kompeni. Cokorda minta Wilis menggantikannya sebagai penguasa Blambangan – tetapi Wilis keberatan selama saudaranya masih hidup, suatu tanda yang oleh Cokorda ditafsirkan sebagai permintaan terselubung untuk membunuh Pangeran Patih. Purwasastra tidak memberi penjelasan selanjutnya mengapa Cokorda tidak mengangkat kemudian Wilis sebagai penguasa Blambangan tetapi justru mengangkat dua wakil dari Bali. (Gusti Ngurah Ktut Kaba-Kaba dan Gusti Kuta Bedah) seperti tersebut di atas.

Mengikuti jalannya peristiwa seperti yang ditampilkan penulis secara keseluruhan, Wilis tampak sebagai tokoh yang membingungkan, – membangun kekuasaan tetapi tidak pernah terang-terangan melawan saudaranya – bahkan menolak tahta yang ditawarkan saudaranya kepadanya dan beberapa kali menunjukkan keakraban keluarga.

---

27. Mengenai Candranegara dan bupati-bupati senior dan yunior dari Surabaya *(bupati sepuh, bupati anom)* lihat Sutherland, hlm. 142.
28. LOr 2185, Canto 1, Stanza 9.
29. LOr 2185, Canto I, Stanza 16.

Penampilan konflik Pangeran Patih-Wilis ini berbeda dengan yang ditulis pada babad abad ke-19.[30] Di sini, Pangeran patih digambarkan sebagai tokoh yang sama sekali tidak bersalah: walaupun Cokorda telah memerintahkan Wilis untuk diangkat sebagai patih, ia malah memilih salah seorang anak lelakinya sendiri Sutajiwa; dan kemudian ketika Sutajiwa terlibat perkelahian akibat aduan jangkrik dengan agul-agul[31] Bali Rangga Setata, ia menyuruh bunuh Rangga Setata. Wilis di pihak lain digambarkan sebagai tokoh yang populer dan punya kesaktian, yang, karena merasa malu patih diserahkan pada orang lain, mengundurkan diri dari kehidupan ramai menjadi pertapa di daerah pantai. Ketika tentara Bugis berkekuatan 800 orang tiba dan mengancam ibu kota, pimpinan tentara memberitahu Pangeran Patih bahwa ia baru merasa kuat menghadapi tentara Bugis hanya bilamana Wilis turut berperang di pihaknya. Ia dikirim untuk menemui dan meminta bantuan Wilis, ditolak dengan kata-kata: Hamba, Singamumpuni, sudah tidak berdaya untuk berbuat apa-apa karena hamba hanya orang biasa dan miskin. Hamba berkeinginan, mereka yang memiliki kedudukan, nama, kemuliaan diminta menghancurkan musuh. *(Ingsun iki, Singamumpuni, wis ora duwe daya upaya, sawah ingsun wong ala tur papa. Karepingsun kang pada oleh lelungguh, kang pada oleh nama, kang pada payung kuning, dimane dikarsakake nyirnakake satrune negara).*[32] Namun, kemudian ia setuju, tiba-tiba muncul di ibu kota, menyapu bersih kekuatan Bugis dengan bantuan hanya seorang sejawatnya dan menghilang lagi secara misterius seperti halnya kedatangannya. Akhirnya manakala Pangeran Patih dipanggil ke Bali oleh Cokorda, ia menolak, menurut penulis, karena ia menyadari bahwa ia telah berdosa pertama — karena tidak mematuhi keinginan Cokorda untuk mengangkat Wong Agung Wilis menjadi patih, kedua, karena ia telah membunuh perwira Bali Rangga Setata. *(Sampun ngraos yen gadahi dosa, saprakara wong agung Wilis dikarsakake gawe pangeran patih boten den-lampahi rong prakara jejeneng saking Bali Rongga Setata dipunpejahi).*[33] Jika dijumlahkan perbedaan-perbedaan di antara kedua interpretasi tersebut, menurut Purwasastra, Pangeran Patih menimbulkan kemarahan rajanya setelah ia meminta bantuan Kompeni dalam rangka mengatasi ancaman yang berasal dari Wilis, menurut penulis babad dari abad ke-19 ini ia baru mencari bantuan Belanda, setelah beroleh kemarahan raja akibat perbuatan tidak baik yang telah dilakukannya.

Ketika menguraikan administrasi Blambangan di bawah Mengwi, Purwasastra menggambarkan pemerintahan kedua deputi dari Bali sebagai administrator yang keras dan tidak bermoral. Mereka menarik pajak-pajak baru tiap bulan, menyelidiki siapa-siapa penduduk yang kaya untuk diambil

30. LOr 4087, hlm. 29-41.
31. Titel militer: Berani, heroik, terkemuka dalam pertempuran.
32. LOr 4087, hlm. 34-5.
33. LOr 4087, hlm. 41.

hartanya, tidak membiarkan kesalahan sedikit pun diperbuat bawahannya dan, yang paling menonjol suka main perempuan.[34] Mereka digambarkan 'aneh' dalam kebiasaan mereka, misalnya pergi perang hanya bercawat dan bersenjatakan sumpit. Respek yang mereka peroleh hanyalah ketika mereka melakukan *puputan*, bunuh diri masal: mereka telah mengambil apa yang mereka inginkan, kini mereka harus membayarnya. Bahwa perwira-perwira mereka kemudian menyeberang ke pihak Belanda adalah sesuatu yang tidak bisa dihindari akibat kecerobohan mereka menjalankan pemerintahan. Dalam babad abad ke-19, pemerintahan mereka tidak digambarkan buruk, dan perwira-perwira mereka digambarkan sebagai pengkhianat yang berpaling melawan mereka ketika mereka terjepit dalam perang melawan Belanda.[35]

Belanda

Purwasastra tampak jelas pro Belanda: walaupun ia bersikap simpatik terhadap Pangeran Patih dan menggambarkan cara ia kehilangan tahtanya dan dihukum mati lebih sebagai suatu tindakan yang profan, Belandalah yang dianggap *prawira* (pahlawan) yang sebenarnya dalam babad. Namun, ia tidak berusaha mengubah peri laku mereka sesuai dengan peri laku orang Jawa – justru sebaliknya. Ketika Pangeran Patih mempersiapkan dirinya untuk bertemu dengan wakil VOC, ia bertanya pada rekannya sesama orang Jawa apakah benar orang Belanda mencium istri-istri orang lain, oleh karena ia akan mati bila hal itu terjadi pada istrinya;[36] ketika utusan Belanda menghampirinya dengan tergesa-gesa tanpa tata cara, ia mundur bagaikan bertemu dengan seekor anjing besar, dan harus dibujuk-bujuk bahwa itu adalah cara orang Belanda yang berusaha ramah.[37]

Dalam seluruh babad terdapat banyak peristiwa yang diuraikan untuk menggambarkan kekhususan orang Belanda. Walaupun mereka sering disanjung sebagai *satriya* (kesatria),[38] sifat-sifat mereka tidak sesuai dengan

---

34. Lihat LOr 2185, Canto 10, Stanza 28: Canto 14, Stanza 16.
35. LOr 4087, hlm. 43-5.
36. LOr 2185, Canto 5, Stanza 34: *Ingkang dadi marangsiwang, anging dulurira wadon, amirsa wartaning katah, anadene Walanda, lumrahe gentri angambung, maring rabining wong liyan: Kalakona rabi mami, den-ambunga mring Walanda, pasti mati raganingong, umatur Puspakusuma, datan estu ing werta, wertane wong edan taun*... (Kekhawatiranku adalah mengenai saudara-saudara perempuanmu, saya mendengar dari banyak orang bahwa orang Belanda biasanya saling mencium dengan istri orang lain. Jika itu terjadi pada istri-istriku dicium Belanda, aku pasti akan mati, kata Puspakusuma, 'Apa yang kaudengar itu tidaklah benar, yang mengatakan itu merindukan bulan...!)
37. LOr 2185, Canto 5, Stanzas 30-32.
38. Lihat misalnya deskripsi mengenai Gezaghebber Surabaya, LOr 2185, Canto 5, Stanzas 6-8: *Wus angrasuk busananeki, Sakeber ing Surabaya, arasukan sutra ijo, rine(n) da pasmen mubyar, sarung kaki pinasang, topine rinendra murub, surem sarining kusuma. Dasare satriya sigit, cahyane saya gumilang, Sakeber Surapringgane, angrasuk ing busana, sanggunging wong ka(ng) samya tumingal,*

sifat bangsawan: mereka selalu dalam keadaan terburu-buru,[39] minum-minum hingga mabuk,[40] mereka gemar perempuan,[41] mereka makan daging babi,[42] dan selalu bertindak dengan perhitungan (uang) hal yang tidak pernah tergambar pada tokoh-tokoh Jawa dalam babad.

Purwasastra menguraikan bagaimana gubernur yang telah pensiun dari pantai timur laut, yang meninggalkan Semarang, meminta kepada bupati untuk memberinya uang bagi biaya perjalanan pulangnya dan menggunakan dalih kehadiran pedagang Inggris sebagai alasan yang mendesak bagi keputusan VOC untuk pada akhirnya melakukan intervensi di Blambangan.[43] Keserakahan terhadap uang menjadikan mereka teramat kaya dan hidup dalam kemewahan di kota 'bagaikan di surga', dalam kemewahan yang tak akan habis-habisnya diceritakan seharian.[44]

Purwasastra ternyata betul-betul paham mengenai organisasi VOC: Bagian besar dari babad berisi secara garis besarnya rangkaian surat perintah dari Penguasa ('Sakeber') Surabaya pada gubernur pantai timur laut di Semarang dan dari sana kepada Gubernur Jenderal di Batavia, demikian bolak balik. Ia menjelaskan, ciri organisasi VOC ini mungkin aneh bagi pembaca Jawa — misalnya, bahwa pejabat-pejabat diganti setiap tiga tahun sekali, agar mereka semua memperoleh giliran memerintah dan perasaan mereka bersatu[45] (meskipun demikian, Breton-'Berton'- Penguasa Gezaghebber dari Surabaya ternyata marah tatkala ia dipindah ke Banda dari Jawa ketika masa jabatannya habis).[46]

---

buda kapir estri jalu, yen mulat yekti kasmaran. Ing sabrang tan ana tanding, miwah ing tanah Jawa, Sakeber baguse, dasare satriya branyak; pantes santikanira, andap asor manahipun, tembunge apait kelang (Gezaghebber dari Surabaya berbusana jaket dari sutera hijau dihiasi renda gemerlapan, ia mengenakan kaus kaki, dan topi yang dihiasi renda gemerlapan, menyebabkan keindahan bunga-bunga menjadi suram. Ia merupakan contoh prajurit yang gagah, sinarnya makin cemerlang. Manakala ia memakai busana, semua yang memandangnya, orang-orang Buddis, kafir, laki-laki maupun perempuan, terpesona melihatnya. Tidak ada tandingannya di tanah seberang apalagi di Jawa. Gezaghebber sungguh gagah tiada tara, prajurit yang gagah, keakhliannya (dalam hal senjata) cocok dengannya, rendah hati dan sopan, bicaranya lebih manis dari sirup).

39. LOr 2185, Canto, Stanza 66.
40. Lihat sebagai contoh, LOr 2185, Canto 11, Stanza 7.
41. Lihat sebagai contoh LOr 2185, Canto 6, Stanzas 23-27, di mana Pangeran Patih yang malang harus menyerahkan tujuh anak perempuannya dan (tiga anak perempuan lain) kepada Gubernur Jenderal, yang baru menolak permintaan bantuan.
42. LOr 2185, Canto 14, Stanzas 1-2.
43. LOr 2185, Canto 14.
44. LOr 2185, Canto 11, Stanza 2: *dunyane sri narapati, pan negeri Batawiyah, tuhu kutane kumpeni, lir kasyargan angalih, dinulu pating pala (n) cur kita ing Batawiyah, pinageran gedah putih, yen cinatura sadina mongsa tutuga* (dunia pangeran (maksudnya Gubernur Jenderal) VOC) di Kota Batavia, yang merupakan benteng Kompeni. Seperti surga turun ke bumi. Benteng Batavia berdinding keramik putih; kalau kuceriterakan mengenainya seharian pun takkan habis-habisnya).

Secara umum, dikatakan bahwa segala sesuatu serba teratur di bawah Belanda; pemerintahan Gezaghebber dihormati di seluruh wilayah pantai yang menjadi semakin makmur di bawah pemerintahannya.[47] Segera kalimat ini diikuti secara kontras, dengan gambaran tentang Blambangan di bawah pemerintahan para deputi Bali, yang penduduknya merasa tertekan dan tidak aman.

Penelitian Rickleff's tentang teks *babad* mendorongnya sampai pada suatu kesimpulan bahwa 'orang Eropa' (sebagai individu) ditanggapi sama halnya sebagai masyarakat menanggapi *panakawan*, pelawak dalam cerita *wayang*.[48] Purwasastra menyatakan kepada Belanda bahwa hal itu tidaklah sedemikian mudah. Sejauh ia menggambarkan mereka dalam istilah tradisional *(wayang)*, mereka adalah *satriya*, bukan *panakawan*. Tetapi, kita ketahui bahwa mereka bukanlah satria yang cocok dengan ciri yang mapan dalam *wayang* berupa sikap penahanan diri dan gaya hidup yang halus. Pertanyaan yang timbul adalah apakah orang Jawa membiarkan Belanda menentukan stereotip-stereotip yang telah ada sebelum kesusastraan tertulis: tampaknya pengaruh Belanda terhadap keadaan tertentu si penulis memaksanya untuk mengubah pandangannya mengenai dunia dan dengan demikian menulis jenis 'teks' tertentu yang akan berbeda dengan 'teks Jawa' lain dalam dua hal, terutama dalam penanganannya mengenai Belanda dan — pandangan seperti optimisme yang sekuler terhadap pesimisme yang transendental, orientasi ke luar dan ke depan terhadap orientasi ke dalam dan ke belakang dan sebagainya — sejauh para penulisnya memiliki pengalaman yang berbeda-beda. Dari contoh-contoh terbatas yang ada, tampak adanya tanggapan yang berbeda-beda terhadap Belanda. Penulis-penulis lain, berbeda dengan Purwasastra, mengecilkan (atau tidak melihat) Belanda (baik dari segi ras, kebudayaan, maupun teknologi) sebagai kelompok yang berbeda, misalnya dengan menguraikan gubernur jenderal sebagai salah satu pangeran Jawa, yang memiliki atribut-atribut kekuasaan (istri, 'selir', gamelan, kebesaran).

Sebagai tambahan penafsirannya terhadap hubungan Blambangan dengan orang Bali dan dengan Belanda, babad Purwasastra memberikan kesaksian penting atas hubungan yang ada antara VOC dan penguasa dari dua kerajaan

---

45. LOr 2185, Canto 11, Stanza 12.
46. LOr 2185, Canto 13, Stanza 24: *Sasampuning moca (maca) surat, Sakeber runtik ing galih, netyane asemu merang, ningali para bupati, yen ngocapa sajroning ati, nora kaya sang aprabu, yen asiha maring wang, mongsa kalakona kami, dyan binucal sangking alam tanah Jawa* (Ketika Gezaghebber membaca surat tersebut, ia marah dalam hati, sinar matanya nampak membayang rasa malu ketika memandangi para bupati, seperti berkata-kata sendiri, sungguh-sungguh tidak percaya bahwa pangeran (Gubernur Jenderal), kalau ia menyukaiku apakah ia akan melemparku ke luar Jawa).
47. LOr 2185, Canto 14, Stanza 13.
48. Ricklefs, hlm. 354; lihat juga hlm. 28-9, 389.

Jawa Tengah. Penyajiannya atas hubungan tersebut tidak pasti: ada kalanya ia menulis seakan-akan VOC adalah pelayan, atau kawan yang lebih rendah kedudukannya dari sunan, seperti halnya ketika Gubernur pantai timur akan berangkat ke Semarang dipesan Gubernur Jenderal agar bersikap merendah terhadap Sunan atau Sultan; atau ketika kemenangan penguasa Solo dirayakan – keturunan ketiga dari Majapahit, malaikat-malaikat dan Nabi, kekuasaannya atas seluruh bupati di Jawa dan kekaguman terhadapnya oleh penguasa di seberang laut – komentar penulis adalah bahwa keratonnya kini lebih mulia karena bantuan Kompeni *(saya luhur karatonira pan rinojong dening Kumpeni).*[49] Kemudian pula, sebelum melancarkan serangan ke Malang, Gubernur dari Semarang minta izin Sunan, sambil berkata *saking ajrih kawula dateng ing gusti* (kata kawula dan gusti menunjukkan hubungan majikan dan hamba yang berjarak, seperti jarak hubungan antara raja, atau Tuhan, dan rakyatnya).[50] Pada kesempatan lain beberapa tokoh dalam babad menggambarkan raja-raja Jawa sebagai taklukan Belanda, misalnya, ketika Patih Malayakusuma menasihatinya agar tidak melawan Belanda karena dua raja Jawa pun telah takluk *(suyud)* kepada mereka.[51] Di bagian lain, Gubernur Semarang digambarkan sebagai tokoh yang memiliki kekuasaan mengangkat dan mencopot para bupati dan tumenggung,[52] dan di bagian lain Purwasastra senada dengan Kompeni, dalam hal memandang penaklukan Blambangan sebagai usaha pertama untuk penaklukan seluruh Jawa.[53]

Tampaknya ketidaktetapannya (Purwasastra) bukan tidak disengaja, melainkan refleksi dari kesadaran penulis akan adanya perbedaan antara bentuk dan kualitas hubungan tersebut.

Interpretasi tersebut didukung surat-surat yang, seperti telah disebutkan di atas, menguraikan jalannya peristiwa-peristiwa. Setiap surat disalin selengkapnya, dan pendahuluan resminya menyebutkan pengirimnya dan hubungan dengan si penerima yang sangat berbeda-beda, yakni apakah surat itu akan dikirim kepada bawahan dalam hirarki VOC ataukah akan dikirimkan Kompeni kepada raja Jawa. Dalam hal yang pertama, pejabat-pejabat VOC, terutama Gubernur Jenderal dan Gubernur pantai utara, menganggap diri

49. LOr 2185, Canto 33, Stanza 4.
50. LOr 2185, Canto 33, Stanza 26.
51. LOr 2185, Canto 31, Stanza 30.
52. LOr 2185, Canto 5, Stanza 69, *pan wenang amatenana, punggawa kang dodosan, awenang lungsur tumenggung, wenang akarya bupati* (sesungguhnya ia memiliki kekuasaan untuk menghukum mati para pegawai yang bersalah, ia juga berkuasa untuk memberhentikan tumenggung dan mengangkat bupati).
53. LOr 2185, Canto 13, Stanza 59-60: *Umatur para punggawa yen angsala idine dateng Betawi, prayoga nuli ginepuk, negari Blambangan, malah mandar ing benjang dadia batur, sadaya ing tanah Jawa, kawengkua mring kumpeni.* (Semua pegawai Kompeni mengatakan, andaikata kita beroleh izin dari Pangeran di Batavia (Gubernur Jenderal) lebih baik kita serbu Blambangan sehingga kelak seluruh Jawa menjadi hamba kita diperintah Kompeni).

mereka memiliki kekuasaan yang luas, sedangkan pada pihak lain mereka bersikap sebagai bawahan. Dapat dibandingkan di satu pihak surat dari Gubernur Jenderal kepada Gubernur di Semarang, atau kepada pejabat VOC bawahan, dengan surat dari Sunan yang ditujukan kepada Gubernur pantai utara. Dalam suratnya yang pertama Gubernur Jenderal menggambarkan dirinya sebagai: Raja dari Kompeni, Gubernur Jenderal yang termulia, yang berkedudukan di Batavia, yang berkuasa atas Jawa dan tanah seberang.[54] Gubernur pantai utara — yang dalam banyak hal merupakan tokoh kuat lebih daripada Gubernur Jenderal, yang bertanggung jawab atas hubungan VOC dengan keraton-keraton Jawa, memiliki gelar resmi *Gouverneur van Java*[55] — dalam suratnya yang kedua menyebut dirinya "Bangsawan penguasa"[56] dari Semarang, panglima pasukan;[57] gubernur dan direktur yang terkuat di Jawa.[58] Manakala ia menulis surat kepada Sunan (pada surat yang kedua), ia beralih dari kata *ingsun* (saya) yang hanya digunakan *oleh* raja-raja, dengan kata *kawula* (hambamu) digunakan *terhadap* raja, dan berlutut pada: Yang mulia Susunan, yang amat dihormati seluruh pasukan Kompeni... yang memerintah seluruh Jawa, pemimpin keagamaan, panglima perang yang diberkati Tuhan, yang memiliki kekuasaan tertinggi, menikmati segala kenikmatan di dunia, penguasa dari segenap penguasa yang dilindungi roh yang mahasuci... yang menyerahkan mati hidupnya kepada-Nya....[59] Maka, Purwasastra menggambarkan bentuk hubungan antara Kompeni dan keraton yang dimungkinkan dipelihara karena kemauan Kompeni bersikap hormat yang sebenarnya tidak konsisten dengan tujuan jangka panjang merebut kekuasaan yang mereka atur dan dalam proses pelaksanaan. Penting bahwa pada dekade akhir abad ke-18 beberapa orang Jawa menyadari kebimbangan ini.[60]

---

54. *Rajeng Kumpeni, kanjeng gurnadur jendral, ingkang palungguh, pan negari Batawiyah, kang misesa sagunging tanah Jawi, amengku tanah sabrang* (LOr 2185, Canto 15, Stanza 36).
55. Lihat P.J. Veth, *Java: geographisch, ethnologisch, historisch* (Haarlem De Erven F. Bohn, 1878) Jilid II hlm. 521.
56. Edelheer adalah titel dari anggota-anggota 'Raad van Indie', badan pemerintahan VOC di Jawa.
57. Senapati: juga digunakan sebagai gelar raja-raja Mataram dan keturunannya.
58. *Prabu deler ing Semarang, senapati payuda, gupernur lan direktur, kang anyakra bawah (i.e. anyakrawati?) Jawa* (LOr 2185 Canto 23, Stanza 21).
59. *Kanjeng susunan, kang sinuhun sagunging wadya kumpeni... Kang amangku ing rat tanah Jawi, kang misesa ratu ing agama, senapati ngalagane sinung mulya ing yyang Agung, baudenda anyakrawati, kang mukti awibawa, kang ngreh para ratu, kang rineksa i(ng) yyang Sukma... angaturaken gusti pejah gesang...* (LOr Canto 33, Stanza 19-21).
60. Kesaksian Purwasastra bertentangan dengan penulis-penulis Yogyakarta yang menurut Ricklef tidak mengakui hak dan kekuasaan atas keraton (Mangkubumi ch. XI). Tidak mengherankan dalam hal pengalaman dan situasi para penulis keraton, bahwa mereka enggan menanggapi kemungkinan tersebut.

Bentuk Umum dari Ciri-ciri Babad Purwasastra

Babad ini memberikan suatu keterangan menyeluruh tentang perkembangan politik yang terbaru di Jawa yang terperinci dan umumnya sangat akurat, berlainan dengan, misalnya, babad Surapati dari Blambangan yang juga berusaha mencatat secara luas tetapi nilai historisnya amat sedikit.[61] Berlainan dengan babad-babad lain yang banyak menggunakan kerangka kemasyhuran satu dinasti regional, babad yang satu ini mempertahankan perspektif pan-Java, yang mengemukakan perkembangan politik yang penting seperti halnya pertentangan antara VOC dan kawan-kawannya. Menanggapi sikap golongan yang anti-VOC di Jawa, Purwasastra mengharapkan skema historiografi dari para sejarawan Indonesia yang nasionalis. Perbedaannya dengan mereka adalah dalam hal nilai yang disetujui yang intinya ialah keluarga Surapati,[62] karena, berbeda dengan sejarawan nasionalis, Purwasastra menggambarkan tokoh-tokoh yang bersangkutan sebagai tokoh-tokoh yang kurang berjasa dibandingkan dengan orang-orang besar VOC[63] walaupun masih mewarisi dari leluhur-leluhur mereka kekuasaan yang dapat mengguncangkan jagat raya.[64]

Dalam mempertahankan perspektif pan-Java tersebut, penulis mengungkapkan suatu cerita yang terarah dengan menjalin jalan ceritanya terarah, sehingga mudah dibaca atau didengar dalam mengikuti urutan peristiwa meskipun melibatkan pelbagai tokoh dan tempat. Karyanya memiliki kebulatan dan mudah dipahami, dan posisi moral yang konsisten, yang barangkali seperti diucapkan salah satu tokoh dalam tulisannya. Selama Blambangan maju tidak jadi soal apakah Kompeni memerintah kita, selama mereka itu jujur, tidak merampok kita, dan tuan-tuan besar itu tidak mengambil istri-istri kita.[65]

Elemen-elemen mitos atau supranatural dalam kebanyakan *babad* selama ini merupakan masalah bagi sarjana-sarjana Barat.[66] Sejauh elemen-elemen itu ada, teks satu ke teks lain berbeda-beda; kadang-kadang dalam teks tertentu elemen mendominasi seluruhnya, dan "sejarah" terjadi karena intervensi langsung dari kekuatan-kekuatan.[67] Dalam karya Purwasastra,

---

61. Lihat di atas, hlm. 192, note 17.
62. Lihat LOr 2185, Canto 24.
63. Lihat LOr 2185, sebagai contoh, Cantos 26-27.
64. Kematian Kertanegara misalnya diikuti dengan gempa bumi.
65. Asal kerta Blambangan, *nora ketang kapurentah mring kumpeni, sok jujura manahipun, lan aja ajajarah, lawan aja wong gede gelem anjibus maring rabining kawula* . . . (LOr 2185, Cantos 14, Stanza 16).
66. Lihat, sebagai contoh, H.J. de Graaf. 'Later Javanese Sources and Historiography' dalam Soedjatmoko et al. (eds.), An Introduction to Indonesian Historiography (Ithaca, Cornell U.P., 1965) hlm. 119-136.
67. Suatu contoh dari teks ini dibicarakan dalam Ricklefs, hlm. 194-209.

kekuatan adikodrati muncul dalam 3 kesempatan. Keberangkatan Pangeran Patih dari Blambangan ke Bali atas perintah rajanya disertai pralambang-pralambang berikut:

> hujan deras yang menyapu, angin dingin yang menderu, benar-benar ini adalah kutukan, alamat atau pertanda bagi runtuhnya daerah Blambangan. Tidak lama kemudian bagian kaki Gunung Raung sebelah timur bergemuruh. Dewa dan orang kafir berseru, mengenai Blambangan, suaranya menggelegar menakutkan. Penduduk Blambangan terbangun, karena pertama kali ini mereka menyaksikan angin yang demikian menderu-deru.[68]

Setelah Pangeran dihukum mati, penulis berkata:

> suara terdengar dari langit, memanggil Pangeran Patih dari kejauhan: O, raja Blambangan, serahkan (percayakan) tujuanmu pada Tuhan yang Mahaagung, di kemudian hari ia akan membalaskanmu dengan menghukum mereka yang berbuat jahat. Tuhan tidak dapat dibohongi. Dia akan membantumu dalam sisa-sisa tahun yang berikut dengan segenap kekuatan-Nya.

Dan akhirnya, kematian Kertanegara dari Lumajang disertai gempa bumi.[70]

Yang penting adalah bahwa tidak ada invertensi langsung dari supranatural dengan suatu efek kausal pada peristiwa-peristiwa berikutnya — atau dengan kata lain, ada pertanda-pertanda, tetapi bukan keajaiban.[71] Dalam contoh pertama, seruan dari dewa-dewa kafir dapat ditafsirkan sebagai cara dramatis yang menandai akhir orde lama di Blambangan, sama halnya dengan ucapan "Pan yang Agung telah wafat!" kedua, suara dari langit, merupakan kesaksian terhadap berlakunya secara tak terhindarkan dari hukum yang berlaku umum, yakni ketika manusia bertindak melawan moralitas suci, mereka akan menerima konsekuensinya. Berlakunya hukum yang umum ini dapat dideduksikan dari suatu urutan peristiwa-peristiwa tertentu, tetapi tidak terjalin dalam manifestasinya, kausanya yang langsung, atau penjelasannya yang mendalam yang dapat dilihat dalam ucapan-ucapan

---

68. . . . *Udan tangis, samirana moncawara (moncawora), apan ageng sengarane, tengerane (= tengerane) lamun rengka, negari Blambangan, tan antara gunung Raung, jemagui (= jumegur) suku kang wetan. Surak dewaning wong kapir, kang pinuju Blambangan, geter pater syarane, kaget wong Blambangan dening tembe tuminggal, lawan ta tembe andulu, undane kang moncawarna (= moncaworal).* (LOr 2185 Canto 8, Stanzas 37-38).
69. . . . *wonten suwara kang karungu, saluhure madyaganteng, anyeluk pangeran Pati (h). Lah sang nata Blambangan den pracaya asraha dewa kang luwih, benjang males ukum, maring kang gawe ala, mapan dewa tan kena kinarya tambuh, apan agung belanira, ing benjang taun-taun kang kari.* (LOr 2185, Canto 9, Stanzas 23-24).
70. LOr 2185, Canto 27, Stanzas 6-7.
71. Yang dimaksud keajaiban adalah kejadian-kejadian seperti dikalahkannya tentara Majapahit oleh pena yang berubah menjadi keris dari Sunan Giri seperti digambarkan oleh J.J. Meisma (ed.) Babad Tanah Jawi ('s-Gravenhage, 1974), hlm. 27f.

sekuler; penduduk Blambangan mau menerima pemerintahan VOC karena mereka menganggap keadaan itu lebih baik daripada di bawah pemerintahan para deputi Bali, yang dibenci karena terlalu menekan, dan pelanggaran-pelanggaran yang mereka perbuat terhadap moralitas umum, dan hal tersebut yang menyebabkan pemerintahan Bali di Blambangan berakhir. Seluruh babad tersusun sedemikian hingga merangsang pembaca untuk dapat memberi penjelasan berdasar fakta yang disuguhkan; walaupun bagian-bagian yang membicarakan supranatural dihilangkan seluruhnya masih tetap merupakan kesatuan yang logis. Jika ini juga dikerjakan dengan babad-babad lain, akan sedikit sekali yang tinggal, dan yang tersisa itu pun hanya merupakan suatu koleksi dari episode[72)] yang terpisah secara logis.

Ini adalah salah satu babad yang paling mendekati (cocok) dengan pandangan Barat mengenai bagaimana "sejarah" itu seharusnya. Ini sekuler, politis, dan realistis; ia menjalin berbagai jalinan (peristiwa) dalam suatu kerangka yang mengontrol dan kesatuan waktu yang tidak terarah; ia memberikan komentar yang lincah mengenai ciri-ciri mental dan fisik yang berbeda dari wakil-wakil yang berbeda kebudayaannya, daripada mencoba membantah yang khas agar dapat mengakomodasikan semua elemen dalam stereotip dalam sejarah yang penuh mitos.[73)]

Blambangan dan Historiografi Indonesia

Sebagai kesimpulan, saya mempertimbangkan dua soal yang timbul dari ciri-ciri dan tokoh subyek dari babad Purwasastra: pertama, faktor apa saja yang cenderung menghasilkan satu tipe sejarah, dan bukannya tipe sejarah yang lain atau tidak menghasilkan apa pun, kedua, arti apakah yang diperoleh kaum sejarawan modern Indonesia dari periode menurut penafsiran Purwasastra.

Apa yang merupakan rangsangan penulisan sejarah pada periode tersebut? Yang paling jelas adalah perang. Banyak babad secara khusus menguraikan salah satu atau beberapa peperangan yang terjadi pada periode 1740-1830. (Perang Cina, perang yang menghasilkan pembagian kerajaan Mataram, Perang Jawa Timur/penaklukan Inggris, perang Diponegoro) dan bahkan insiden yang kecil pun menurut Purwasastra ada sejarawan yang

72. Latihan ini dapat diadakan misalnya uraian mengenai perang perebutan Jawa antara kekuatan Jawa dan pasukan tanah sabrang (orang dari seberang lautan) seperti dideskripsikan dalam Surya Raja. Lihat Recklefs, hlm. 200-7.

73. Ini bukanlah untuk mengatakan bahwa penjelasan itu adalah 'benar': menjadi semakin jelas setelah dibandingkan dengan babad abad ke-19, meliputi catatan partisan mengenai peristiwa-peristiwa dari periode tersebut yang seharusnya diberlakukan demikian.

mencatatnya,[74] sampai kepada pemberontakan Pangeran Suryengalaga[75] yang segera ditumpas dan diasingkan pada tahun 1883. Sejarah Bali pada abad ke-19 pun merupakan sejarah peperangan (yang menamatkan kemerdekaan pemimpin-pemimpinnya) dan bahkan babad yang bertujuan menceritakan kembali sejarah dari dinasti Jawa tidak menguraikan secara terperinci perubahan sosial, perkembangan lembaga-lembaga politik, kecuali dinasti peperangan: bahkan perubahan religi disuguhkan dengan istilah militer dan bukannya dengan istilah keagamaan. Dengan dibentuknya *pax Neerlandica* di Jawa tidak ada perang, sehingga tidak ada subyek sejarah.

Dapatkah kita memperdebatkan bahwa perang pada periode tersebut, ketika VOC (setelah lebih dari seabad di Jawa) memperoleh peran militer yang lebih besar, merupakan kategori yang demikian berbeda dalam jangkauan babad dan mahapenting bagi masyarakat Jawa sehingga mendorong keinginan baru untuk menulis sejarah?

Jawaban terhadap pertanyaan ini tentu tergantung kepada apakah kurangnya sejarah yang ada dari periode-periode awal tersebut memang menunjukkan bahwa ketika itu tidak ada historiografi, atau merupakan *trompe d'oeil.* Harus diperhatikan bahwa selain faktor hilangnya manuskrip-manuskrip, juga adanya kecenderungan untuk menyerupai catatan-catatan historis — terutama catatan-catatan tertulis yang besar jumlahnya yang di kalangan masyarakat pembaca merupakan kebiasaan umum, — berbeda halnya dengan masyarakat yang belum sepenuhnya melek aksara — yang digabungkan dengan kesusastraan nonhistoris yang terdapat baik di keraton maupun di pedesaan. Sebagai contoh adalah suatu kumpulan dalam babad mengenai tokoh sejarah Surapati yang sedang dalam proses berasimilasi dengan roman percintaan Yusuf yang populer di kalangan orang-orang Jawa Islam.[76] Orang boleh berspekulasi, tetapi tidak dapat dibuktikan bahwa "sejarah yang awal" seluruhnya larut dalam ceritera-ceritera Panji dan siklus lainnya. Jadi, prematur untuk menarik kesimpulan bahwa sebelum ini tidak terdapat tradisi sejarah. Tidak dapat disangsikan lagi perubahan besar yang terjadi dalam periode tersebut banyak pengaruhnya atas tipe sejarah yang tertulis. Partisan sejarah dari Purwasastra yang realistis, dan terlibat dalam politik dapat dilihat berhubungan dengan sejumlah faktor yang khas tampak dari waktu dan lokasi pada zamannya: akibat terputusnya secara tiba-tiba dan cepat yang tampak antara struktur lama dan struktur baru (pengambilalihan Blambangan oleh VOC), digabung dengan rasa kemungkinan harus

74. Perlawanan singkat dari Pakubuwana IV terhadap Kompeni misalnya ditulis dalam Babad Pakepung (lihat Ricklef, ch. IX).

75. Seorang penulis Yogyakarta yang loyal terhadap Sultan yang berkuasa menulis catatan yang terperinci mengenai peristiwa ini (LOr 6756 di perpustakaan Universitas Leiden).

76. Lihat tulisan saya *Surapati* (saya tidak melihat persamaan roman percintaan tersebut dengan masa muda Surapati).

aktif memilih salah satu atau alternatif lain yang ditawarkan untuk masa depan; dan efek penyatuan sejumlah pandangan yang berbeda dalam masalah politik dan ekonomi, haruslah diingat bahwa Blambangan tidak hanya merupakan pemisahan penting antara kelompok-kelompok yang pro-Bali dan yang pro VOC, melainkan juga suatu pusat untuk kelompok-kelompok Cina dan Inggris yang penting.

Jelaslah, penggunaan materi sejarah bahkan dari contoh-contoh kecil pun dalam babad yang sejauh ini telah diterbitkan dan dibicarakan, sehingga haruslah kita sadari bahwa kita membicarakan pikiran atau pandangan hidup orang Jawa yang bebas dari realitas khusus yang dihadapi setiap pengarang Jawa. Barangkali saja banyak kesulitan yang dihadapi orang luar untuk memahami teks-teks yang penuh kerahasiaan itu berasal dari asumsi yang demikian, dan dari harapan yang keliru bahwa satu kunci dapat dipergunakan untuk membuka semua pintu. Pertanyaan kedua — arti periode ini bagi sejarawan modern Indonesia — segera tampak bahwa hal ini amat penting bagi sejarah Jawa, karena lewat penaklukan ini dominasi VOC di seluruh pulau akhirnya tertanam. Namun penafsiran periode tersebut cukup problematis. Bila catatan-catatan kolonial yang berpusat pada kemajuan militer dari VOC menunjukkan keinginan yang tak terelakkan yang akhirnya menuju kemenangan secara historis, organisasi semacam itu tidak mudah dipercaya oleh orang Indonesia modern. Dalam proses penelitian kembali, ada kemungkinan untuk melihat kekuatan historis lain yang dianggap sebagai pembawa keadilan, dan terang bagi pemikiran manusia dan masyarakat, suatu kekuatan yang maknanya diperkecil oleh kekolotan sejarah yang dominan sebelumnya?[77] Dapat dicatat, dalam menguji kembali sejarah bagian-bagian lain negara modern ini, sejumlah sejarawan memberikan peran tersebut pada Islam, seperti dipersonifikasikan oleh tokoh-tokoh, seperti Iskandar Muda, Sultan Alaudin, dan Hasanuddin,[78] Diponegoro dan pahlawan-pahlawan dari perang Padri dan Aceh. Tetapi, sekarang faktor sejarah membuat penafsiran demikian begitu sulit; Islam di sini tidak berperan sebagai inti perlawanan terhadap penjajahan, sebagaimana halnya di Banten dan Aceh, tetapi dipaksakan di Blambangan oleh VOC, dan berkaitan dengan penjajahan orang Madura, di bawah pengawasan VOC, atas daerah yang telah hancur. Lebih lanjut, kesetiaan pada Islam di Pulau Jawa bagian ini bukan merupakan faktor pengikat (penyatu) seperti halnya di lain-lain daerah, karena mungkin di tempat-tempat lain tidak terdapat masyarakat yang sedemikian majemuk[79] dalam periode kolonial yang telah

77. Dalam hubungan ini, bandingkan 'rehabilitasi' Gerakan Tay Son terhadap legitimasi dinasti ortodoks di Vietnam Modern (lihat Marr, dalam jilid ini).

78. Lihat sebagai contoh la Side'Daeng Tapala, 'L' Expansion du Royaume de Goa et sa politique maritime aux xvi et xvii siecles, '*Archipel*, 10, hlm. 159-71.

79. Belum dapat dikatakan dengan tegas sejauh mana perbedaan ideologi kebetulan dengan

demikian mengikis basis konsensus sosial. Ini bukanlah berarti bahwa pembagian masa kini adalah kelanjutan sejarah dari apa yang terdapat dalam babad, karena putusnya kontinuitas sejarah dan tradisi sejarah adalah mungkin. Namun, pembagian yang kini adalah sedemikian halnya sehingga sumber penafsiran diperoleh dari peristiwa-peristiwa pada awal sejarah. Dalam tulisan-tulisan Jawa modern terdapat penafsiran mengenai sejarah pulau ini yang amat berbeda dengan pandangan Islam seperti terlihat di atas: yakni suatu penafsiran yang di dalamnya Islam beroleh peran fungsional yang penting, tetapi, serupa dengan *diabolus ex machina* dalam skenario turun dan kalahnya, pengkhianatan dan melemahnya masyarakat Jawa disebabkan oleh bujukan untuk meninggalkan kepercayaan kunonya yang kuat. Penafsiran demikian dikemukakan dalam tulisan yang 'terkenal', *Serat Darmogandul*, dari daerah Kediri – suatu karya yang bernapaskan penolakan terhadap Islam sebagai agama asing di Jawa oleh orang Jawa; lagi pula besarnya agama tersebut adalah berkat tindakan para wali yang tidak bisa dimengerti, orang-orang saleh yang berkhianat terhadap keraton Majapahit dan oleh tindakan tercela Rd. Patah, raja Demak pertama, terhadap bapaknya ....[80]

Penerbitan kembali karya ini pada 1925 menimbulkan kegemparan baik di kalangan Islam maupun Cina (yang sama-sama mempunyai alasan kuat menanggapi penghinaan tersebut). Perimbangan antara pemilih Islam yang sadar dan yang tidak yang disebut dalam pola pemilihan[81] di daerah Jawa Timur membuat perbedaan penafsiran yang demikian itu potensial eksplosif.

Selanjutnya adanya kenyataan bahwa pola demografi daerah tersebut bukan dari hasil evolusi otonomi yang bertahap melainkan merupakan sisa dari pengalaman penjajahan kolonial yang keras menjadikan sejarawan modern menghadapi kesulitan menarik perhatian pembacanya terhadap perkembangan norma-norma umum yang dapat digunakan, misalnya, untuk

atau memotong dimensi dari pembagian interetnis walaupun jelas bahwa Nahdatul Ulama kuat di daerah Madura dan telah disarankan bahwa perbedaan-perbedaan di antara partai-partai Muslim kemungkinan ada aspek etnisnya. Lihat H. Feith, *The Indonesian Elections of 1955* (Ithaca, Cornell U.P. 1957) hlm. 83; B.B. Hering dan G.A. Wilis, The Indonesian General Elections of 1971 (Bruxelles, Centre d'Etudie du Sud-Est Asiatique et de l'Extreme Orient, 1973) hlm. 18; K. Ward, The 1971 *Elections in Indonesia: an East Java Case Study* (Melbourne, Monash U.P., 1974) hlm. 167-8. Setelah kemerdekaan sensus tidak lagi meliputi informasi mengenai hubungan antarsuku; kerja lapangan yang luas perlu untuk meletakkan hubungan di antara perbedaan-perbedaan ini. Penelitian yang baru dilakukan memberi indikasi bahwa setelah 1965 perubahan ke Hinduisme baru yang dimulai di Bali terutama di kalangan imigran dari Jawa Tengah yang menetap di Jember Selatan, di Distrik Pare, dan lereng Gunung Kelud barat daya Madiun (makalah yang tidak diterbitkan dalam seminar mengenai 'Hindu baru' di Jawa Timur, oleh Ron Hatley di Australian National University, 16 Mei 1974).

80. G.W.J. Drewes, 'The Strunggle between Javanism and Islam as illustrated by the Serat Dermagandul', BKI, 122, iii (1966) hlm. 310.

81. Lihat Feith, hlm. 66, 83; Hering dan Wilis, bab 16b dan sebagainya.

mengenali seorang Belanda dari anggota-anggota kelompok yang menentang bujukan agama.

Mungkin ada keberatan bahwa dalam "menandai" nilai-nilai, baik positif maupun negatif, terhadap Islam atau kekuatan sosial lainnya dalam hubungan interaksi di suatu periode tertentu, ada keengganan yang seharusnya tidak timbul di kalangan sejarawan, yang seharusnya berjuang terhadap sikap netral dan damai seperti dikemukakan Van Leur.[82] Hal ini mungkin penting untuk mengingatkan kita bahwa karya sejarawan Inggris yang besar, Macaulay (dan bahkan sebelumnya) hingga Rowse beserta rekan-rekan seangkatannya, terikat kepada dua usaha yang tidak dapat dipisahkan yakni: pertama, untuk melihat dalam proses sejarah inti nilai-nilai intelektual dan sosial yang melekat dan berkembang yang memberi perasaan kontinuitas kebudayaan dan suatu basis bagi arah kemajuan di hari depan, dan keduanya, untuk berargumentasi ketepatan persepsi berdasarkan nilai tersebut terhadap sejarawan lain. Jikalau netralitas moral dituntut untuk tidak memperdebatkan seperti demikian, studi sejarah akan menjadi aktivitas yang tidak mungkin dapat menarik perhatian mendalam dari publik terpelajar di mana pun dan sedikit beralasan untuk menganggap bahwa ini akan mencapai lebih banyak arti penting dibandingkan dengan artinya yang amat kecil dewasa ini dalam kehidupan intelektual Indonesia.

82. J.R.W. Smail, 'On the Possibility of an Autonomous History of Modern Southeast Asia', JSEAS, 2, ii (1961) hlm. 80.

PIKIRAN ISLAM DAN TRADISI MELAYU

Tulisan Raja Ali Haji dari Riau (ca. 1809-ca. 1870)*

Barbara Watson Andaya
Virginia Matheson

Pada dekade pertama abad ke-19, ketika pemerintah jajahan Belanda di Batavia mulai menampakkan perhatian mengumpulkan manuskrip-manuskrip Melayu dan menyusun informasi yang dipercaya mengenai bahasa Melayu, Kepulauan Riau-Lingga menjadi fokus perhatian.

Dirasakan bahwa hanya di tempat tersebut, di jantung kerajaan Johor lama, bahasa Melayu tinggi yang asli masih diucapkan dan linguistik serta tradisi kesusastraan tradisional masih disimpan.[1] Ketika Elisa Netscher, seorang pejabat Belanda dan sejarawan yang kemudian menjadi penduduk Riau, berkata pada tahun 1858, "Walaupun ada perasaan bahwa kesusastraan Melayu di Riau telah menurun (dibandingkan dengan masa lalu) masih banyak siswa yang tekun dan sastrawan-sastrawan ... yang dihormati.[2] Karya-karya yang dihasilkan di Riau-Lingga semasa itu selain berakar dengan

1. A.H. Hill, *Hikayat Abdullah* (Kuala Lumpur, 1970) hlm. 33-4; J.L. Swellengrebel, *In Leijdeckers Voetspoor* (VKI, no. 67) ('s-Gravenhage, M. Nijhoff, 1974) hlm. 185-91; S.A. Buddingh, *Neerlands Oost Indie* Rotterdam M. Wijt, 1859-61) Jilid III, hlm. 19. Perhatian terhadap kesusastraan Riau dan tradisi linguistik telah dibangkitkan. Lihat U.U. Hamidy, 'Kitab-Kitab yang telah dikarang oleh Sastrawan dan Penulis Riau', *Majalah Ilmu-ilmu Sastra Indonesia* 6, i (Agustus 1975) hlm. 50-5.
2. E. Netscher, 'Raadgeving, Maleische Gedichte van Raja Ali, Onderkoning van Riouw', *TBG*, 7 (1858) I-II, hlm. 67.

kuatnya dalam tradisi kesusastraan Melayu dan Islam juga mencerminkan usaha yang bersungguh-sungguh untuk mencatat dan mengerti masa lalu, sesuai dengan tuntutan khusus pada situasi masa kini. Hal itu tidak tampak dalam tulisan mana pun kecuali dalam tulisan Raja Ali Haji bin Raja Ahmad (ca. 1809 - ca. 1870).[3]

Raja Ali Haji, di atas segalanya merupakan produk zamannya, sangat memperhatikan akibat perubahan sosial politik yang dialami dunia Melayu pada abad ke-18 dan ke-19. Ketika ia berumur lima belas tahun, kerajaan besar Johor yang memiliki kawasan luas termasuk daerah Semenanjung Malaya seberang Sumatera, tinggal sebesar Keresidenan Riau[4] luas wilayahnya. Lebih dari seratus tahun, daerah itu mengalami trauma akibat pembunuhan rajanya, perpecahan dan konflik intern yang mengantarkan berdirinya dinasti baru dan suatu invasi dari Minangkabau berakhir dengan larinya Sultan[5] yang memerintah. Ia baru dapat lagi merebut kekuasaannya dengan bantuan tentara bayaran Bugis yang mengalahkan Minangkabau. Sebagai imbalannya Sultan memberi jabatan Yang Dipertuan Muda (pembantu Sultan) yang akan dijabat turun temurun oleh keturunannya.[6] Namun, pengaturan administrasi yang dualistis di bawah pimpinan Sultan Melayu dan Yang Dipertuan Muda asal Bugis, masing-masing didukung oleh pegawai-pegawai sendiri, tidak dapat diterima para bangsawan Melayu, yang kebanyakan merasa terlalu diperintah orang Bugis. Meski berulang kali diucapkan sumpah kesetiaan antara 2 pihak tersebut, hubungan di antara keduanya tidak pernah stabil dan orang-orang Melayu terus berusaha menggulingkan penguasa Riau.[7] Friksi yang timbul baru dapat sedikit diredakan pada akhir abad ke-18 ketika Sultan Mahmud, seorang raja Melayu, meninggalkan Riau pada orang Bugis dan membangun kerajaannya sendiri di selatan di Pulau Lingga.

Suatu pertengkaran sehubungan dengan penggantian tahta pada 1812, ketika kelompok Bugis dan kelompok Melayu masing-masing mendukung calon yang berbeda bagi tahta Kesultanan Lingga, menimbulkan lagi ketegangan lama. Konflik kedua kelompok mencapai kulminasinya pada 1819 ketika Raffles menempatkan seorang yang mengklaim diri sebagai

3. Lihat appendiks bibliografi.
4. Ini termasuk Kepulauan Riau dan Lingga, daerah-daerah di pantai Timur Sumatera, Siantan, dan kelompok Anambas.
5. Untuk pembicaraan mengenai periode ini dalam sejarah Johor lihat L.Y. Andaya, *The Kingdom of Johor, 1641-1728* (Kuala Lumpur dan London, O.U.P., 1975), chs. VII-X.
6. *Ibid.*, hlm. 293-7.
7. Lihat C.H. Wake, 'Nineteenth Century Johore: Ruler and Realm in Transition' (Ph.D. Thesis, The Australian National University, 1966) pp. 18-20; E. Netscher, *De Nederlanders in Djohor en Siak* (Batavia, Bruining and Wijt, 1870) hlm. 225-45; C.A. Trocki, 'The Temenggongs of Johor, 1784-1885' (Thesis Ph.D., Cornell, 1975) hlm. 47-57.

sultan dari Singapura, sedangkan Belanda bereaksi dengan menempatkan orang lain sebagai sultan dari Lingga.[8]

Terlibatnya orang-orang Eropa dalam konflik dinasti tersebut mencerminkan perubahan kenyataan di bidang politik dan ekonomi di Kepulauan Melayu. Dengan mengesahkan pembentukan dua daerah pengaruh yang berbeda, perjanjian Inggris-Belanda pada 1824 membagi dunia orang Melayu dan membagi dua kerajaan Johor lama, memisahkan saudara dengan saudara dan kawan dengan kawan".[9] Tertanamnya kekuasaan Belanda di daerah semenanjung mencanangkan berlalunya suatu periode. Dalam kata-kata Munshi Abdullah, 'orde lama telah hancur, suatu dunia baru tercipta dan sekeliling kita sementara berubah.'[10] Perekonomian Riau, yang telah goyah akibat pertentangan yang menahun, menjadi lebih parah dengan berkembangnya Singapura.[11] Jika orang turun dari kapal dan menginjakkan kaki di Tanjungpinang – sebuah kota di bawah administrasi Belanda – adalah bagaikan memasuki suatu dunia baru, di bawah penguasaan dengan standar[12] yang amat berbeda. Tanpa menghiraukan kesibukan kehidupan kosmopolitan di Singapura, kehidupan tradisional, adat, dan agama terus berlangsung, tidak terpengaruh oleh hadirnya penjajah. Manakala elite penguasa di Singapura semakin terpesona oleh gaya hidup baru yang diperkenalkan Inggris, Riau tetap mempertahankan kehidupan lamanya, melindungi apa yang tampak sebagai warisan Melayu. Di sini kaum reformis Islam di penghujung abad ke-19 dapat berkembang, beroleh dorongan dari kesalehan Sultan Melayu dan Yamtuan Muda Bugis.[13] Tarikat, persekutuan mistik di bawah bimbingan seorang guru atau sheik berkembang, tetapi perkembangan dari hal-hal yang bertentangan dengan kemurnian Islam di abad pertengahan dilarang. Dalam pandangan orang Melayu umumnya, Riau beroleh reputasinya sebagai tempat berkembangnya agama yang murni.[14]

Meskipun demikian, Raja Ali Haji dan kelompoknya menyadari bahwa nilai-nilai dan adat yang dipelihara dan diperkembangkan berada dalam bahaya yang berasal dari kekuatan-kekuatan luar yang tidak dapat mereka

---

8. Untuk suatu ikhtisar mengenai peristiwa-peristiwa yang meliputi episode ini lihat Wake, hlm. 21-33.
9. Notes and Queries No. 4, diterbitkan oleh *JSBRAS*, 17 (Juni 1886) hlm. 113-13.
10. *Hikayat Abdullah*, hlm. 63, 162.
11. Untuk angka-angka yang menunjukkan kejatuhan perdagangan Riau dengan Singapura, lihat 'Vrijhaven van Riouw', *TBG* 3 (1857) hlm. 48-57.
12. G.F. de Bruijn Kops, 'Sketch of the Rhio-Lingga Archipelago', *JIAEA*, 9 (1855) hlm. 97-8; J.T. Thomson, 'A Glance at Rhio' *JIAEA*, 1 (1847) hlm. 69.
13. Lihat C. van Angelbeek, 'Korte Schets van het Eiland Lingga and deszelfs Bewoners', *VBG*, 11 (1826) hlm. 30, 36.
14. Pada abad ke-19 guru-guru agama senantiasa berdatangan ke Riau. Lihat Raja Ali Haji, *Tuhfat Al-Nafis* (Singapura, 1965) hlm. 340, 342, 347, 349-50, 364.

kendalikan. Dalam situasi latar belakang demikianlah dalam situasi terancam, hanya dihasilkan prosa-prosa dan puisi yang dikemukakan Netscher.[15] Walaupun tradisi kesusastraan Johor kuat, aneh bagian terbesar dari kesusastraan Riau periode tersebut ditulis dan disponsori bukan oleh Sultan Melayu melainkan oleh anggota kerabat Bugis Yamtuan Muda dan yang berhubungan dekat dengan mereka.

Mayoritas pangeran Bugis di Riau dapat menelusuri asal-usul keturunan mereka langsung dari tokoh legendaris Raja Haji (wafat tahun 1784), Yamtuan Muda ke-4, yang bahkan semasa hidupnya dianggap tokoh suci,[16] (keramat hidup). Mereka merupakan suatu lingkungan yang kuat, umumnya mereka tinggal di Pulau Penyengat, tidak jauh dari Tanjungpinang. Mereka amat bangga dengan asal-usul dan hubungan kekerabatan mereka. Mereka tetap merasa sebagai bagian integral dari masyarakat Melayu dan dari masyarakat Islam yang luas. Banyak dari mereka telah melakukan perjalanan suci ke Mekkah dan menyadari perkembangan politik di kepulauan dan dunia luarnya.[17] Penyengat merupakan basis kekuatan dari Yamtuan Muda, yang memberikan Riau kepemimpinan sekuler dan agama serta lebih merupakan jantung kekuasaan kerajaan Sultan daripada Lingga tempat terdapat istana kediamannya.

Ada beberapa alasan yang dapat dikemukakan mengapa masyarakat ini saja yang dikatakan bertanggung jawab atas renaisans kesusastraan di Riau pada paruh pertama abad ke-19. Tidak ayal bahwa banyak yang didorong oleh kepentingan-kepentingan para pejabat Belanda yang mengumpulkan manuskrip-manuskrip bagi kepentingan pribadinya atau karena instruksi khusus dari Batavia. Sejumlah teks yang kini disimpan di Jakarta dan di Leiden, misalnya, disain di ruang kerja C.P.J. Elout semasa ia menjabat Residen Riau (1826-1830).[18] Dalam kedudukannya sebagai penerjemah Alkitab, H.C. Klinkert beroleh lebih dari 90 manuskrip selama dua setengah tahun tinggal di Riau,[19] dan H.T. von de Wall pribadi mensponsori publikasi kesusastraan sebagai hanya usaha kaum elite Riau yang bekerja sama dengannya menyusun sebuah kamus.[20] Residen Elisa Netscher (1861-1870) dengan cermat mengumpulkan, mentranskrip, dan menerjemahkan sejumlah

15. Netscher, 'Raadgeeving', hlm. 67.
16. P.C. Hoynck van Papendracht, 'Some Old Private Letters from Cape, Batavia and Malacca (1778-1788)' *JMBRAS*, 3, i (1924) hlm. 22.
17. Raja Ali Haji, misalnya, mengikuti perkembangan Perang Crim dengan penuh minat. E. Netscher, *Memorie van Overgave*, 1870 (Koninkijk Institut, Handschrift 420) fol. 12.
18. Misalnya, *Aturan Setia Bugis Dengan Melayu*, Leiden Cod.Or.) 1724.
19. Swellengrebel, hlm. 188.
20. Sebagai contoh, Haji Ibrahim, *Cakap-Cakap Rampai-Rampai Bahasa Melayu Djohor* (pertama diterbitkan di Batavia pada 1868 dan dicetak ulang pada 1875); juga H. von de Wall, 'Kitab Perkeboenan Djoeroetoelis', *TBG*, 19, i (1870) hlm. 571.

karya yang diterbitkan dalam beberapa majalah Belanda yang terkenal.

Tampaknya, bagi orang-orang Bugis Penyengat, menulis telah menjadi suatu pekerjaan keraton yang terhormat. Di kalangan istana-istana tradisional Melayu, kronik dan puisi mungkin diperintahkan bahkan di bawah supervisi raja, pangeran atau bangsawan yang berkuasa, tetapi isi karangan biasanya dipercayakan pada ahli, seorang pengarang. Walaupun relatif hanya sedikit saja kerabat kerajaan yang dibebani tugas-tugas pemerintahan, hanya sesekali saja anak raja[21] terlibat langsung dalam aktivitas penulisan kesusastraan. Sebaliknya, penduduk Penyengat bukan sekadar memiliki kesempatan dan kepandaian menulis melainkan mengggemari pekerjaan tersebut. Di antara mereka diciptakan dan diterjemahkan cerita-cerita dan syair-syair terkenal, kadang-kadang menggambarkan peristiwa-peristiwa keraton dalam bentuk sindiran untuk menghibur para bangsawan.[22] Lainnya terlibat dalam pekerjaan penerjemahan karya-karya agama, teks-teks pendidikan yang dihasilkan dalam iklim reformasi Islam, yang dimaksudkan untuk menunjukkan jalan mendekatkan hubungan manusia dengan Tuhannya.[23] Keluarga Yamtuan Muda juga terutama menaruh minat pada hal-hal sejarah, yang mencerminkan pencarian identitas dan hubungan dengan masa lalu suatu dinasti yang merasa bahwa masa kejayaannya telah lenyap. Akhirnya haruslah diingat, dalam masyarakat Bugis umumnya tertanam kuat pandangan bahwa pangeran-pangeran tua akan dilupakan keturunan mereka[24] dan warisan Bugis ini di Penyengat masih terasa kuat.[25] Dua karya sejarah yang dihasilkan pada abad ke-19 menekankan bahwa catatan-catatan tersebut dimaksudkan bagi kepentingan generasi mendatang.[26]

Seorang tokoh yang amat berpengaruh dalam kelompok Penyengat adalah Raja Ahmad, anak laki-laki dari pahlawan Bugis yang terkenal, Raja Haji, dan saudara laki-laki Raja Ja'afar, Yamtuan Muda dari tahun 1805-1831. Lahir

---

21. Anak lelaki dan perempuan para pangeran.
22. Sebagai contoh, *Syair Kumbung Mengindera* (Klinkert 190, Leiden University Library), ditujukan pada raja Sapiah, anak perempuan Raja Ali Haji: *Syair Saudagar Bodoh* (Klinkert 104, Leiden University Library) oleh anak perempuan lain, Raja Kalzum, dan *Syair Burung* oleh anak laki-laki Raja Ali Haji, Raja Hassan. Lihat H. Overbeeck, 'Malay Animal and Flower Shaers', *JMBRAS*, 7, ii (1934) hlm. 108-48.
23. Lihat R.O. Winstedt, *A History of Classical Malay Literature* (Kuala Lumpur, O.U.P., 1969) hlm. 153; dan R.L. Archer, 'Muhammedan Mysticism in Sumatra', *JMBRAS*, 15, ii (1937) hlm. 21-49.
24. J. Noorduyn, 'Some Aspects of Buginese Historiography' in D.G.E. Hall (ed.) *Historians of Southeast Asia* (London, O.U.P. 1961) hlm. 34; dan A.A. Cense, 'Old Buginese and Makassarese Diaries', B.K.I., 122 (1966) hlm. 420 Mengenai tradisi sejarah orang Makassar yang kuat, lihat tulisan L.Y. Andaya dalam jilid ini.
25. Lihat A.F. von de Wall, 'Beknopte Geschiedenis van het Vorstenhuis en de Rijksinstellingen van Lingga en Riau', *TBG*, 6 (1892) hlm. 323; Thomson, hlm. 71; and L. Andaya, hlm. 295.
26. Tuhfat, hlm. 379; Raja Ali Haji, *Silsilah Melayu dan Bugis* (Johor, 1956) hlm. 1.

pada 1773, Raja Ahmad melihat perubahan-perubahan dalam istana Melayu setelah tahun 1784 dan, sebagai pejabat dalam keraton Riau, terlibat langsung dengan peristiwa-peristiwa penting yang menentukan pada periode tersebut. Sebagai seorang yang memiliki kemampuan-kemampuan, kehidupannya sangat menarik. Ia adalah pangeran pertama dari Riau yang naik haji, dan pada 1823 ia memimpin misi perdagangan dan penelitian ke Batavia menemui Gubernur Jenderal.[27] Ia menaruh minat besar pada sejarah yang silam, dan salah satu karyanya *(Syair Perang Johor)* menguraikan mengenai perang Johor dan Aceh pada abad ke-17, yakni zaman keemasan Johor.[28] Kini dikatakan, Raja Ahmad inilah yang pertama-tama melahirkan sebuah epik yang menghubungkan sejarah Bugis di daerah Melayu dan hubungannya dengan raja-raja Melayu.[29]

Raja Ahmad adalah pelopor masa itu tetapi kehidupan dan karyanya tersaing oleh karya anaknya yang terkenal, Raja Ali Haji, yang lahir pada 1809. Sejak masa mudanya Raja Ali Haji, anak laki-laki tertuanya, disenangi orang. Ia menyertai bapaknya dalam pelbagai ekspedisi, termasuk misi ke Batavia, perjalanan dagang dan menunaikan ibadah haji. Sebelum mencapai usia dua puluh, Raja Ali Haji telah banyak melihat dunia dan dalam beberapa tahun kemudian ia telah diserahi tugas-tugas kenegaraan yang penuh tanggung jawab. Pada usia tiga puluh dua tahun ia menjabat bupati bersama sepupunya, Raja Ali ibni Raja Ja'afar, dan memerintah Lingga untuk Sultan Mahmud yang masih belia (c. 1832-1857). Walaupun masih muda, Raja Ali Haji sangat terpandang sebagai cendekiawan agama, yang aktif menghimpun guru-guru agama di Riau dan sering diminta pendapatnya mengenai doktrin-doktrin agama oleh kerabat kerajaan. Ketika sepupunya, Raja Ali ibni Raja Ja'afar, menjadi Yamtuan Muda pada 1845, Raja Ali Haji diangkat sebagai penasihat keagamaan dan muncul sebagai anggota terkemuka tarikat Nakshabandiyya yang diketuai saudara kandung[30] Yamtuan Muda. Kedua orang itu, yang dekat dengan Raja Ali, telah mendalami hukum-hukum agama dan sadar akan sejarah Johor,[31] yang menjadi tipe dari elite masyarakat Penyengat. Raja Ali Haji dengan demikian bukan tokoh tunggal, melainkan hanyalah salah satu dari sekelompok orang yang menurut ukuran

27. Untuk keterangan yang lebih luas mengenai riwayat hidup Raja Ahmad, lihat V. Matheson, 'Tuhfat al-Nafis (The Precious Gift). A Nineteenth Century Malay History Critically Examined (Thesis Ph.D. Monash, 1973) hlm. 1120-8.
28. Leiden Cod. Or. 1761.
29. Untuk pembicaraan mengenai ini, lihat Matheson, hlm. 12-33.
30. *Tuhfat*, hlm. 350. Untuk keterangan mengenai Nakshabandiya tarikat, lihat J. Spencer Trimingham, *The Sufi orders in Islam* (Oxford, Clarendon Press, 1971) hlm. 130.
31. Netscher mengakui bahwa ia beroleh banyak keterangan mengenai silsilah keturunan raja dari Raja Muda Ali yang sekarang dan terutama kepada saudaranya, Raja Abdullah, yang luas pengetahuannya. Netscher, 'beschrijving', hlm. 149.

kontemporer Melayu dapat dianggap sebagai golongan intelektual.

Sebagai juru bicara kelompok ini, prestise Raja Ali Haji di kalangan penduduk yang berbahasa Melayu di daerah ini cukup tinggi, dan ia pun dianggap cendekiawan yang termasyhur di kalangan bangsanya.[32] Di kalangan sastrawan Riau, karyanya mungkin merupakan karya pertama yang diterbitkan, ketika syair Sultan Abdul Muluk diterbitkan pada 1847[33] dalam *TNI*. Enam tahun kemudian di bawah sponsor Elisa Netscher, syair-syair lain dari Raja Ali Haji muncul dalam majalah *Bataviaasch Genootschap*.[34] Ketika Yamtuan Muda Ali menentukan bahwa diperlukan tata bahasa Melayu, sepupunyalah yang dipilihnya menjadi penghimpunnya. Teks yang berjudul *Bustan al-Katibin* (Kebun penulis-penulis) dicetak pada 1875 dan digunakan dengan sangat sukses di sekolah-sekolah di Johor dan Singapura. Kemudian, Raja Ali Haji memulai penggunaan kamus bahasa Melayu, *Kitab Pengetahuan Bahasa*,[35] yang dimaksudkan untuk membimbing mereka yang berkeinginan menambah pengetahuan bahasa, agama, dan tata laku yang benar. Sayangnya, karya tersebut tidak pernah selesai,[36] tetapi merupakan bukti keinginan Raja Ali Haji untuk membantu rakyatnya yang ingin hidup saleh dan bersikap sesuai dengan tradisi Melayu. Teks pendidikan yang lain seperti *Thamarat al-Mahammah* (Pahala dari tugas-tugas keagamaan)[37] dan *Intizam Waza'if al-Malik* (Peraturan Sistematis dari tugas-tugas raja)[38] yang ditulis sebagai buku peringatan waktu wafatnya Yamtuan Muda Ali pada 1857, ditujukan khususnya bagi keraton Riau-Lingga, yang berisikan nasihat akan peri laku raja dan aturan-aturan pemerintahan.

Kemahiran dalam agama, silsilah, sejarah, kesusastraan, dan hukum menjadikan Raja Ali Haji tokoh yang amat tenar.[39] Pada 1870 pengaruh politiknya menjangkau hampir empat dekade dan Belanda mengakui kepemimpinannya di kalangan masyarakat Penyengat. Sementara orang-orang Melayu menaruh respek kepada Raja Ali Haji sebagai seorang Muslim yang taat dan ahli dalam adat Belanda memandangnya sebagai bahaya terhadap kontrol administratif mereka di Riau. Residen Netscher dalam laporan pensiunnya menggambarkan Raja Ali Haji sebagai 'cendekiawan yang

---

32. E. Netscher, 'De Twaalf Spreukgedichten', *TBG*, 2 (1853) hlm. 13.
33. P.P. Roorda van Eysinga, 'Abdoel Moeloek, Koning van Barbarije, TNI, 9, iv (1847).
34. Netscher, 'De Twaalf Spreukgedichten', *TBG*, 2 (1853), hlm. 13.
35. Lihat indeks bibliografi untuk judul yang lengkap.
36. Mungkin disebabkan oleh kematian Raja Ali Haji.
37. Diselesaikan pada Maret 1859 dan di Lingga pada 1886-87. Lihat indeks bibliografi untuk judul lengkap.
38. Lihat indeks bibliografi di bawah *Mukkadimah fi intizam*. Karya-karya lain ditujukan kepada Raja Ali Haji yang baru ditemukan telah disusun Hamidy, hlm. 51-2.
39. Pada 1868, ketika Temenggung Abu Bakar dari Johor ingin beroleh gelar yang lebih besar, ia mengirim utusan ke Penyengat untuk konsultasi dengan Raja Ali Haji mencari gelar yang sesuai. R.O. Winstedt, 'A History of Johore, *JMBRAS*, 10, iii (1932) hlm. 108-9.

sangat fanatik yang menginginkan hapusnya umat Kristen dan kekristenan'. Bangga akan keturunan Bugisnya dan sangat menentang setiap perubahan atas adat istiadat tradisional Melayu, Raja Ali Haji bersikap antagonistis terhadap kehadiran orang Belanda dan 'bukan kawan bagi orang Eropa'![40]

Komentar Netscher seperti yang tertulis tidaklah simpatik, tetapi menjelaskan faktor yang mendorong Raja Ali Haji menulis dan pentingnya tulisan-tulisan tersebut sebagai usaha mencatat peristiwa-peristiwa masa lalu. Sebagai seorang Melayu keturunan Bugis, Raja Ali Haji menyadari bahwa kedudukan keluarganya dalam administrasi Riau-Lingga masih menimbulkan ketidaksenangan masyarakat. Pertentangan yang tajam antara Melayu dan Bugis ratusan tahun sebelumnya telah banyak ditulis dalam kronik-kronik dalam manuskrip-manuskrip arsip keraton dan hal itu sulit dilupakan. Sebagai kerabat dekat dari Yamtuan Muda dan sebagai penguasa dalam masalah-masalah pengetahuan, Raja Ali Haji memiliki kesempatan membaca teks-teks tersebut yang dirasakan memberinya kunci bagi pengetahuan mengenai masa lalu.[41] Itulah sebabnya ia mulai menyusun sejarah keterlibatan Bugis dalam dunia Melayu, terutama Johor, yang menjelaskan sebab musabab yang melatarbelakangi konflik-konflik dan, sebagai analogi, pelajaran yang dapat ditarik bagi generasi sekarang.

Karya terkenal yang dihasilkan adalah *Tuhfat al-Nafis* (Hadiah yang berharga), yang tampaknya merupakan karya bersama, dimulai oleh Raja Ahmad tetapi disunting dan diperbanyak oleh anaknya.[42] Selesai pada akhir 1860, *Tuhfat* banyak menggunakan materi yang terdapat pula dalam karya sejarah lain sebelumnya yakni *Silsilah Melayu dan Bugis.* Keduanya menggambarkan pengalaman 'Lima orang Bugis bersaudara', leluhur pangeran-pangeran Penyengat abad ke-19, setelah meninggalkan kampung halamannya dan migrasi ke dunia Melayu. *Silsilah* ini lebih singkat, yang berakhir dengan sebuah syair yang menguraikan perang Bugis-Minangkabau pada 1737, sedangkan *Tuhfat* melanjutkan cerita tersebut hingga 1864 ketika Tumenggung Abu Bakar diangkat menjadi Maharaja Johor.[43]

Kedua karya tersebut terbukti merupakan sumber informasi yang berharga bagi sejarah Sumatera, Kalimantan, dan Semenanjung Malaya, dan deskripsi

40. Netscher, *Memorie,* jilid 12-14.
41. Kebanyakan karya Raja Ali Haji beroleh inspirasi dari membaca teks lain. Ia merasa berkewajiban mengemukakan bahan-bahan yang ada kepada publik yang lebih luas. Lihat sebagai contoh, penjelasannya mengenai alasannya menulis *Silsilah Melayu dan Bugis,* hlm. 1-2. Lihat juga Mohd. Khalid Saidin, 'Naskah-naskah Lama Mengenai Sejarah Negeri Johor', *Dewan Bahasa,* 15, viii (1971) hlm. 341. Untuk uraian mengenai penggunaan sumber-sumber Raja Ali Haji dalam *Tuhfat,* lihat Matheson. 'The Tuhfat al Nafis: Structure and Sources', *BKI.* 128 iii (1971) hlm. 379-90.
42. Raja Ahmad mungkin menyelesaikan kerangka *Tuhfat* pada 1866, sedangkan Raja Ali Haji menyusun *Silsilah* pada 1865. Lihat indeks bibliografi.
43. *Tuhfat,* hlm. 379.

peristiwa-peristiwa yang terperinci yang menjangkau hampir dua abad dalam *Tuhfat* sungguh mengagumkan. Studi akhir-akhir ini mengungkapkan,[44] suatu tema pokok pembenaran dan legitimasi dari intervensi Bugis ke dalam dunia Melayu, tetapi dominasi tema tersebut telah mengaburkan unsur lain yang terdapat dalam teks. Manakala *Tuhfat* dianggap karya bersama dengan karya-karya Raja Ali Haji yang bersifat didaktis sebelumnya, jelas perhatiannya bukannya kepada tindakan-tindakan leluhur Bugisnya saja. Ia adalah juga seorang Melayu yang giat melindungi tradisi Melayu lama dan seorang Muslim yang taat, yang mengkhawatirkan kondisi masyarakat Islam. Maka, pandangannya mengenai masa lampau tidaklah semata-mata diarahkan pada keinginan untuk mengagungkan leluhurnya atau membenarkan peranan mereka dalam sejarah Melayu. Pada bagiannya yang pertama, *Tuhfat* memang merupakan catatan, sebagaimana dilihat Raja Ali Haji, mengenai hubungan antara leluhur Bugis dan raja-raja Melayu; pada bagian selanjutnya merupakan usaha mengajukan pandangan-pandangannya mengenai masyarakat seperti pernah dikemukakan dalam tulisan-tulisan sebelumnya seperti dalam *Thammarat al-Mahammah* dan *Intizam Waza'if al-Malik*. Karya-karya tersebut merupakan kunci untuk dapat mengerti penampilan Raja Ali Haji mengenai sejarah, dan pengaruh cita-cita Islamnya tampak jelas jika orang membaca teks-teks pelajaran teoretis dan mengidentifikasikan tema yang sama dalam *Tuhfat*. Selesai dikerjakan menjelang akhir hidup Raja Ali Haji, *Tuhfat* merupakan kulminasi dari pengalaman, kecendekiawanan, dan penelitian bertahun-tahun atas motivasi manusia dan hubungan mereka dengan Tuhan.

Persepsi Raja Ali Haji mengenai masa lampau tidak dapat dipisahkan dari perkembangan pemikiran keagamaannya yang pada dasarnya dipengaruhi tulisan Abu Hamid al-Ghazali, ahli teologi Persia yang masyhur, yang wafat pada 1111.M. Pada akhir abad ke-18 karya al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-din* (Revitalisasi dari ilmu-ilmu agama), diperkenalkan kembali pada dunia Islam dan perhatian yang timbul berlanjut sepanjang periode kebangkitan kaum Wahabi.[45] Kekaguman Raja Ali Haji terhadap al-Ghazali dapat dilihat pada seringnya ia mengacu pada *Ihya*, bahkan sering menyarankan bagian-bagian tertentu untuk dibaca lebih lanjut.[46] Penjabarannya mengenai ciri-ciri

---

44. L. Andaya, hlm. 8; Matheson, 'Structure and Sources', hlm. 388-90.
45. H.A.R. Gibb, *Modern Trends in Islam* (Chicago University of Chicago Press, 1947) hlm. 32. Referensi awal mengenai al-Ghazali di Indonesia dalam tulisan Raffles 18 ms. dari C.C. Brown (tr.) 'Sejarah Melayu', *JMBRAS*, 25, ii (1925) hlm. 180; dan G.W.J. Drewes (ed. & tr.), *The admonition of Seh Bari* (Den Haag, M. Nijhoff, 1969) hlm. 39, 75ff. Karya 'Ihya' telah dapat dinikmati pembaca orang-orang Melayu setelah diterjemahkan dari bahasa Arab oleh Abd. Al-Samad dari Palembang (1789) dan Daud ibn Abdullah ibn Idris dari Patani (1824). Lihat Winstedt, *History of Clasiccal Malay* Literature, hlm. 152-3.
46. Misalnya, *Thamarat al-Mahammah*, hlm. 41, 45; dan Kitab, hlm. 42, 44, 109-9, 257, 258,

pemerintahan, *Thammarat al-Mahammah*, menampakkan sedikit persamaan dengan karya al Ghazali *Nasihat al-Muluk* (Nasihat untuk raja-raja),[47] uraian terkenal mengenai kemahiran memerintah gaya Islam. Kedua karya tersebut mencerminkan pandangan bahwa fungsi negara dan kewajiban utama masyarakat adalah menciptakan iklim yang mendorong pelaksanaan agama yang wajar, sehingga tiap orang dapat melaksanakan tugas spiritualnya dan mempersiapkan dirinya untuk hari kiamat. Inilah sebabnya Tuhan mengangkat raja-raja yang harus memberi teladan tingkah laku yang terpuji dan membantu manusia mempersiapkan diri bagi dunia yang akan tiba. Para raja mempunyai tanggung jawab khusus dalam mempertahankan agama karena mereka, di atas segalanya, telah dianugerahi Tuhan pengetahuan dan kemampuan untuk menggunakannya. Mampu membedakan yang baik dan buruk, karenanya pula merekalah yang meletakkan aturan-aturan bagi tindak moral masyarakat.[48]

Dalam *Thammarat al-Mahammah*, Raja Ali Haji tetap menggunakan konsep idealnya mengenai raja dalam politik praktis. Raja yang jelek, tulisnya, dapat dilihat dari sikapnya yang congkak, iri hati, jahat, serakah, menghambur-hamburkan uang, tidak acuh terhadap soal-soal administrasi, penipu, tidak memiliki humor, dan bersikap menghambat.[49] Semasa pemerintahannya tiada biaya untuk menghimpun ahli-ahli agama, sekolah-sekolah tidak diadakan, dan pendidikan merana. Rakyatnya bodoh, tidak tahu tata sopan santun, dan amoral; dalam kondisi yang demikian banyak pencuri, perampok, dan perompak.[50] Sebaliknya, seorang raja yang baik, pantang hal-hal keduniawian seperti minum arak, judi, dan sabung ayam, dan mencurahkan perhatiannya pada pembangunan masjid, asrama bagi musafir, jembatan, jalan umum, kota, rumah, saluran, kantor polisi.[51] Jika kedengkian, keserakahan, dan iri mengancam keharmonisan kerajaan, raja yang saleh menenteramkan keadaan dengan cepat mengadakan penyelidikan atas isu-isu dan melaksanakan hukum untuk mencegah pertentangan.[52] Kesejahteraan mencerminkan sifat-sifat sang raja, karena hanya rajalah yang memiliki kekuasaan untuk menciptakan negara spiritual yang didambakan

---

324, 384, 395, 457. Uraian Al-Ghazali mengenai pentingnya penjagaan jasmani diikhtisarkan dalam *Kitab*, hlm. 108-9. Lihat juga W.M. Watt, *The Faith and Practice of al-Ghazali* (Karya-karya klasik mengenai etika dan agama di Timur dan di Barat no. 8) (London, G. Allen dan Unwin, 1963) hlm. 131-41; *Tuhfat* hlm. 316-336.

47. F.R.C. Bagley (tr.), *Ghazali's Book of Council for Kings (Nasihat al Muluk)* (London, OUP 1964).
48. *Ibid.*, hlm. x1, x1iii, 46; *Thammarat al-Mahammah*, hlm. 58-9, 69; Ph.S. van Ronkel, 'De Maleische Schriftleer en Spraakkunst', *TBG*, 44 (1901) hlm. 518-20; Kitab, hlm. 285.
49. *Thammarat al-Mahammah*, hlm. 49-70.
50. *Ibid.*, hlm. 58-9.
51. Kitab, hlm. 42-3.
52. *Thammarat al-Mahammah*, hlm. 55-6; *Intizam Waza'if al-Malik*, hlm. 15.

dan bisa memberikan kesejahteraan materiil. Di bawah pemerintahan raja yang baik, negaranya pun menjadi sejahtera.[53]

Tuhfat al-Nafis memperkembangkan argumentasi tersebut bagi orang Melayu dengan ilustrasi-ilustrasi yang diambil dari sejarah mereka sendiri. Dalam uraiannya mengenai abad ke-18 Raja Ali Haji menampakkan bahwa pada beberapa kesempatan Johor mencapai kondisi sejahtera dan damai seperti idealnya suatu kerajaan. Dalam teks tersebut jelas raja ideal yang dimaksud. Di bawah pimpinan pangeran-pangeran Johor yang terkenal, seperti Daeng Kemboja dan Raja Haji, pemerintahan dijalankan menurut hukum Tuhan dan agama Islam pun berkembang. Kekayaan datang melimpah di negara seperti itu; pelabuhan Riau penuh dengan kapal dari Benggala, Cina, Sri Langka, dan Thailand dan penduduknya sejahtera. Di negara yang demikian tidak ada pertentangan intern dan kedua kelompok masyarakat Melayu dan Bugis hidup damai.[54]

Raja Ali Haji kemudian dihadapkan pada masalah bagaimana dalam situasi demikian, konflik antara Melayu dan Bugis berkembang, karena menurut kepercayaan Islam tidak ada kekuatan merusakkan yang mengganggu ketenteraman negara ideal tersebut. Orang Islam ortodoks akan menjawab bahwa pertentangan pada abad ke-18 di Riau adalah karena takdir yang tidak dapat dibantah manusia. Penjelasan tersebut sering dijumpai dalam kesusastraan Keraton Melayu yang memandang kesusahan dan kebahagiaan adalah kehendak dan keputusan Tuhan. Walaupun Islam ortodoks umumnya menerima predistinasi, masalah tanggung jawab manusia, yang berarti juga partisipasinya dalam sejarah, sering diperdebatkan para ahli teologi Islam semenjak abad ke-8 Masehi.[55] Sulit melakukan perubahan karena Alquran sendiri berisi sejumlah kalimat yang tidak jelas, sehingga saran predestinasi maupun yang suka rela dapat mengklaim dasar skriptural bagi pandangan mereka.[56]

Barangkali gerakan pembaharuan dalam Islam pada abad ke-19, yang menekankan lebih besar pentingnya usaha pribadi dalam masalah keagamaan, memodifikasikan penerimaan secara implisit mengenai takdir, setidak-tidaknya di kalangan para pemikir Islam. Tulisan Raja Ali Haji menekankan kewajiban individu untuk melibatkan diri dalam mencari pengetahuan,[57] dan

53. Kualitas ideal seorang penguasa yang menjadi tema pokok dalam tulisan-tulisan Islam mengenai keahlian bernegara. Lihat J.A. Williams, *Themes of Islamic Civilization* (Berkeley, University of California Press, 1971) hlm. 59-129.

54. *Tuhfat*, hlm. 36, 97, 130, 142, 157, 188.

55. M.S. Seale, *Muslim Theology* (London, Luzac, 1964) hlm. 16-36; W.M. Watt, *What is Islam?* (London, Longmans, 1968) hlm. 22-47; idem, *The Formative Period of Islamic Thought* (Edinburg, Edinburg University Press, 1973) hlm. 82-118; Williams, hlm. 174-8.

56. A.J. Westinck, *The Muslim Creed* (Cambridge, F. Cass, 1965) hlm 51; lihat juga Watt, *What is Islam?* hlm. 40 dan *The Formative Period*, hlm. 93.

57. van Ronkel, hlm. 518.

dalam kitab *Tuhfat al-Nafis* tema tanggung jawab manusia tampak menjiwai seluruh teks tersebut. Kehendak Allah, yang membatasi kebebasan seseorang, menentukan garis sejarah, tetapi faktor-faktor yang membentuk episode yang spesifik dan menentukan liku-liku hubungan manusia dengan sesamanya adalah manusia sendiri. *Takdir* jarang disebut dalam *Tuhfat*, dan hanya dalam rangka peristiwa yang tak dapat dijelaskan, atau peristiwa tragis, seperti wafatnya Raja Ali Haji dalam perang melawan Belanda pada 1784. Menurut *Tuhfat*, adalah kebijaksanaan Allah yang mendatangkan hal tersebut dan menyebabkan kegagalan jihad untuk menunjukkan kekejaman dunia yang gemerlapan, menunjukkan bahwa kesenangan hanyalah sebentar saja, dan untuk mengingatkan hamba Allah bahwa orientasi mereka haruslah ditujukan kepada kehidupan nanti, bukan kini.[58] Raja Haji sendiri, pasrah dalam kematiannya, menjadi pahlawan di jalan Tuhan.[59]

Walaupun Takdir menentukan jangka waktu hidup seseorang, menentukan nasib peperangan atau selamatnya kapal mencapai pelabuhan,[60] ada asumsi dasar dalam *Tuhfat* yang menyatakan bahwa kelemahan manusia dan pembangkangan terhadap hukum Allah merupakan penyebab segala konflik dan bencana yang menghinggapi masyarakat. Dalam *Kitab Pengetahuan Bahasa*, Raja Ali Haji menjelaskan bahwa sikap acuh tidak acuh terhadap Allah mulai manakala Allah memerintahkan malaikat untuk tunduk kepada Adam dan hanya satu yang menolak yakni iblis. Kesombongan ini menyebabkan iblis tidak disukai dan dibuang dari surga dan menjadi kafir. Ia membawa serta bersamanya Adam, laki-laki pertama, dan Hawa, perempuan pertama.[61]

Seperti halnya keharmonian surga rusak oleh kesombongan iblis, stabilitas dan kesejahteraan Riau pun terganggu oleh kegagalan manusia menaati ajaran Nabi dan ketidakmampuan mengatasi kelemahan diri pribadi. Kekuatan-kekuatan perusak dalam kerajaan bergerak bukan karena takdir, melainkan hasil keinginan manusia mengikuti segala keinginannya, hawa nafsunya. Yang paling merusak adalah bantahan (kesombongan, keras kepala, puas diri) dan keinginan untuk membesarkan dan mengagung-agungkan diri, seperti halnya iblis.[62]

Dalam *Kitab Pengetahuan Bahasa* dan *Bustan al-Katibin*, Raja Ali Haji menekankan bahwa satu-satunya jalan untuk mengatasi hawa nafsu dan meletusnya konflik dalam masyarakat adalah ketaatan pada hukum Allah, pemahaman dan pendalaman Alquran di bawah guru yang ahli. Bagi Raja Ali Haji, peri laku yang benar dinyatakan menurut perintah ajaran Islam. Dengan bimbingan agama, sifat tersebut yang menjadikan manusia lebih

58. *Tuhfat*, hlm. 103, 110.
59. *Ibid.*, hlm. 203, 207.
60. *Ibid.*, hlm. 38, 78, 90, 119, 197, 201.
61. *Kitab*, hlm. 268, 324.
62. *Ibid.*, dan *Tuhfat*, hlm. 92, 110, 219, 340.

tinggi derajatnya dari makhluk lain di dunia mendekatkannya kepada Tuhan — *malu* (rendah hati), *ilmu* (pengetahuan) dan *akal* (nalar) — dapat dipelihara. Memiliki pengetahuan, pengertian, dan rendah hati, manusia tak akan sombong, atau mengagungkan dirinya sendiri, sebaliknya memiliki keinginan untuk mendalami kebenaran Tuhan dan akhirat.[63] Masyarakat akan beroleh kedamaian jika mereka masing-masing berusaha menjaga *malu*, *ilmu*, dan *akal*.

Meskipun demikian, sifat tersebut senantiasa terancam oleh ketidaktahuan manusia, karenanya usaha keagamaan tidak boleh terhenti, harus terus menerus diusahakan. Seperti dinyatakan al-Ghazali, 'Pembangkangan terhadap Tuhan', karena mengikuti hawa nafsu, adalah penyakit yang terparah yang menyedihkan.... Manusia dapat menyamai malaikat dengan memurnikan keinginannya, tetapi dapat tenggelam setingkat hewan bila mengikuti hawa nafsunya.[64] Dalam sejarah Johor, Raja Ali Haji menunjukkan konsekuensi yang diperoleh karena tidak dapat mengekang hawa nafsu yang diumpamakan dengan api dalam diri manusia. Semakin lama menyala, makin sulit dipadamkan, sehingga membesar menjadi kobaran kemarahan dan membahayakan eksistensi kerajaan. Dalam konteks inilah konflik antara Melayu dan Bugis digambarkan.

> Manakala orang-orang Melayu melihat (keakraban Sultan Sulaiman dengan orang Bugis), hati mereka terbakar oleh iri dan dengki yang memang telah tertanam sebelumnya. Hatinya terbakar, akal mereka mengikuti hawa nafsu, tidak mengherankan keuntungan atau kerugian yang akan menimpa mereka di dunia ini.[65]

Seperti telah digambarkan dalam *Tuhfat*, api kedengkian ini dimanifestasikan dalam banyak peristiwa-peristiwa *fitnah* (kombinasi propaganda, gosip yang jahat dan menjelek-jelekkan orang lain). Berulang kali *fitnah* dijadikan kambing hitam dalam konflik antara Melayu dan Bugis; Riau, yang terpecah oleh karena itu, ibarat sebuah *perahu* dengan dua kapten atau sebuah negeri dengan dua raja.[66] Dilakukan karena kelemahan diri manusia, *fitnah* dapat mendatangkan kerusakan yang tidak terduga.

Namun, Riau demikian beruntung dipimpin oleh orang-orang yang berilmu, yang diperolehnya, *ilmu* dan *akal* sebagai karunia Allah. Lewat kebijaksanaan mereka perdamaian dapat dikembalikan lagi dengan dilaksanakannya sumpah setia antara orang Bugis dan Melayu dalam rangka mengontrol *bantahan*. Masing-masing bersumpah tidak akan mengkhianati

---

63. *Kitab*, hlm. 227-85; *Thammarat al-Mahammah*, hlm. 4; van Ronkel, hlm. 518-24; lihat juga Nabih Amin Faris (tr.), *The Book of Knowledge* (Lahore, M. Ashraf, 1962), hlm. 35-6, 221-8.
64. L. Zolondek, *Book XX ofal-Ghazali's Ihya'Ulum al-Din* (Leiden, E.J. Brill, 1963) hlm. 10-12.
65. *Tuhfat*, hlm. 103, 110.
66. *Ibid.*, hlm. 245. Contoh lebih lanjut dari fitnah, hlm. 110, 154.

pihak lainnya, dan menyatakan bahwa barang siapa mengingkari sumpahnya akan dihancurkan Allah, terbuang dari masyarakat (orang) yang beriman dan dikutuk di akhirat nanti.[67] Pengulangan sumpah pada waktu-waktu krisis meluruskan jalannya sejarah dengan menahan hawa nafsu dan meletakkan kembali keadaan yang seimbang di negeri tersebut.

Di pihak lain, Raja Ali Haji menyadari bahwa tahta kerajaan bukannya tidak mungkin menjadikan yang bersangkutan berambisi atau senantiasa harus pandai. Karya-karyanya yang bersifat didaktis dan etis menyatakan bahwa raja sama halnya dengan manusia lain bukannya tidak peka terhadap godaan. Kitab *Tuhfat* menunjukkan contoh khusus yang diambil dari sejarah Melayu. Jika raja menyerah pada hawa nafsunya, konsekuensinya sungguh besar, dan seluruh negeri akan menderita. Di Siak, misalnya, perang saudara antara dua pangeran menyebabkan penderitaan bagi rakyat, kelaparan, dan ketakutan, karena keduanya menuruti *hawa nafsu* mereka.[68] Penguasa-penguasa Riau pun tidak terkecuali. Dalam kerusuhan 1787, Sultan Mahmud dan Raja Indera Bungsu marah terhadap perintah keras dari Residen Belanda. Kemarahan mereka bagaikan api, menggerogoti kesabaran mereka, dan kesabaran mereka pun hilang ketika mereka mengikuti *hawa nafsu* mereka ... tanpa menghiraukan apa yang akan terjadi.[69] Jika nafsu yang tidak terkendali menguasai penguasa negeri, tiada lagi kearifan untuk membedakan yang baik dan yang salah.[70] Dalam kitab *Tuhfat,* bagian yang membicarakan peristiwa-peristiwa pada abad ke-18, Sultan Mansur Syah dari Trengganu adalah contoh tipe raja demikian. Berlainan dengan pangeran lain seperti halnya pahlawan Raja Haji, Sultan Mansur menonjol sebagai contoh manusia yang ingin berkuasa lebih dari orang lain dan ketidakmampuannya untuk menahan *hawa nafsunya.*

Catatan-catatan Belanda menunjukkan bahwa Sultan Mansur telah menimbulkan permusuhan orang-orang Melayu dengan Bugis. Menganggap dirinya sebagai pewaris sah dari Sultan Sulaiman (wafat 1760), ia telah menghimpun kekuasaan yang teramat besar dan mengecilkan banyak bangsawan Melayu terkemuka dari pemerintahan Johor.[71] Beberapa pangeran Melayu merasa bahwa hubungannya dengan Minangkabau mendatangkan noda atas Keraton Johor,[72] sedangkan sebagai pimpinan kelompok yang

67. *Ibid.,* hlm. 127, 247, 346.
68. *Ibid.,* hlm. 92.
69. *Ibid.,* hlm. 219.
70. Dalam *Thammarat al-Mahammah,* hlm. 58-9, Raja Ali Haji mencatat bahwa 'akal mampu membedakan moral'.
71. KA 2885 OB 1761, Utusan A. Salice pada Gubernur Dekker dan Boelen di Malaka setelah kunjungannya ke keraton Riau, diterima 28 Februari 1759; juga catatan hariannya, sebelum 1 Mei 1759.
72. Lihat B.W. Andaya, 'An Examination of the Sources Concerning the Reign Sultan Mansur

anti-Bugis, Sultan Mansur telah pula menimbulkan kebencian orang Bugis dan keturunan mereka. Karena dicurigai kedua belah pihak, Sultan Mansur menjadi sasaran kritik dalam pelbagai tulisan pada abad ke-18 yang dibicarakan Raja Ali Haji. Namun, untuk menggambarkan lebih jelas Sultan Mansur sebagai raja yang berusaha *membesarkan diri*, kitab *Tuhfat* menggunakan sumber teks secara berlebihan. Ketika diteliti, tampak adanya perubahan yang terselubung sehingga Sultan Mansur senantiasa ditonjolkan sebagai pelaku kebohongan yang keji dan fitnah yang ditujukan untuk mendiskreditkan orang Bugis dan menghancurkan aliansi mereka dengan penguasa Melayu.[73)] Efek kombinasi dari penulisan kembali dan penafsiran ulangnya berhasil membersihkan baik raja-raja Bugis maupun Riau dari kesalahan atas putusnya hubungan Melayu-Bugis. Tuduhan justru dilancarkan di luar Kerajaan Johor, yakni pada Sultan Mansur dan pengikut-pengikutnya orang Melayu Trengganu. Ambisius, tidak dapat dipercaya, penakut, khianat, dan sombong, Sultan Mansur merupakan contoh raja yang ambisinya mengalahkan ketaatannya pada Tuhan, pelajaran dari masa lalu yang merupakan peringatan pada masa kini. Raja Ali Haji selanjutnya berbicara terhadap generasinya, 'mereka yang datang kemudian'. Tugas merekalah memohon kepada Tuhan untuk mengampuni dosa-dosa mereka yang merasa bersalah baik orang Melayu maupun Bugis agar kelak di akhirat mereka dapat dipertemukan kembali dalam kedamaian.[74)]

Pendapat yang demikian dan perdamaian antara Bugis dan Melayu pada 1804 menandai transisi dalam kitab *Tuhfat*, manakala Raja Ali Haji melanjutkan uraiannya, dari uraian mengenai abad ke-18 yang sumbernya terutama tertulis (manuskrip) kemudian menguraikan peristiwa-peristiwa abad ke-19 yang dialami sendiri. Hubungan antara kedua kelompok tersebut tidak dapat diabaikan lagi. Interpretasi Raja Ali Haji mengenai masa lalu menunjukkan bagaimana peri laku manusia berpengaruh atas jalannya sejarah. Menjadi tugas generasi sekarang untuk mempelajari, berlomba dengan para orang saleh yang telah pergi, dan menjaga masyarakat sebagaimana telah dibina raja-raja yang bijaksana. Sebagai seorang Muslim yang baik, Raja Ali Haji percaya bahwa zaman keemasan peradaban manusia telah ada semenjak zaman Nabi dan guru-guru yang masyhur, tetapi kemudian nilai kehidupan menjadi semakin menurun. Manusia tidak sanggup menghentikan kerusakan yang tak terelakkan ini, tetapi dapat memperlambat prosesnya dengan berpegang teguh pada ajaran leluhur

---

Syah of Terengganu (1741-1793), dengan referensi khusus pada *Tuhfat al Nafis' JMBRAS*, 49, ii (1976) hlm. 90-1.

73. *Ibid.*, hlm. 92-103.
74. *Tuhfat*, hlm. 230.

dengan mempertahankan tradisi, masa lalu, dan menjauhi inovasi.[75] Dalam meletakkan standar peri laku yang tepat dan keteladanan hidup yang saleh, masa lalu memberikan pengetahuan yang telah terhimpun berabad-abad. Perubahan pada hakikatnya adalah buruk, dan mereka yang membawa perubahan itu hanya didorong keinginan-keinginan mereka dan melupakan kesejahteraan generasi mendatang. Mengabaikannya sama halnya menolak *ilmu* dan *akal*, yang berarti kemenangan *hawa nafsu*.

Masuknya Barat dalam masyarakat Melayu pada abad ke-19 memperkenalkan pemikiran-pemikiran perubahan dan kemajuan dan pandangan bahwa umat manusia berjalan pada tujuan yang tak terelakkan pada perbaikan moral dan sosial.[76] Ini merupakan konsep revolusioner dalam pemikiran Melayu dan hanya sedikit saja, seperti pecinta Barat Munshi Abdullah, yang menganggap doktrin baru tersebut menarik. Dalam otobiografinya Abdullah menuduh bangsanya, yang menolak membebaskan dirinya dari masa lalu, konservatif.[77]

Ucapan Abdullah di kalangan bagian terbesar masyarakat Melayu tidak banyak beroleh perhatian,[78] tetapi, Raja Ali Haji termasuk yang turut memikirkan pula masalah modernisasi dan responsnya berbeda. Ia jelas merasakan bahwa masuknya kebudayaan Barat dan nilai-nilai yang non-Islam menimbulkan tantangan bagi masyarakat Melayu. Ia yakin, tiap perubahan terhadap adat istiadat tradisional akan berakibat kerusakan terhadap masyarakat seperti halnya *bantahan* atau *fitnah* mempercepat pengikisan nilai-nilai lama yang agung. Dan memang kerusakan yang timbul akibat inovasi tersebut telah tampak. Pertama-tama dalam bidang bahasa. Seperti halnya cendekiawan yang pendidikannya menekankan pada karya-karya cendekiawan Islam klasik,[79] Raja Ali Haji menganggap bahwa perhatian yang sungguh-sungguh terhadap tata bahasa adalah penting guna memperoleh ucapan yang tepat dan ungkapan yang halus.[80] Al Ghazali dalam bukunya *Book of Knowledge* (Buku Pengetahuan) telah memperdalam keahlian Linguistik, salah satu 'ilmu tambahan', sebagai cara untuk menambah *'ilmu'*

---

75. G.E. von Grunebaum, *Medieval Islam* (Chicago, University of Chicago Press, 1947) hlm. 240.
76. Untuk uraian mengenai konsep ini, lihat J.B. Bury, *The Idea of Progress* (New York, Macmillan, 1955) terutama bab XVIII.
77. Untuk perasaannya lihat *Hikayat Abdullah*, hlm. 312.
78. A Sweeney dan N. Phillips, *The Voyages of Mohammad Ibrahim Munshi* (Oxford di Asia memoir historis) (Kuala Lumpur, O.U.P., 1975) hlm. xxiv.
79. Raja Ali Haji banyak menggunakan sumber dari karya al-Ghazali, tetapi ia juga mengacu kepada *Jawharat al-Tawhid* karya Ibrahim bin Ibrahim bin Hasan al-Lakani (wafat 1041 M). Teks-teks Arab lainnya yang dipelajari di Penyengat didaftar dalam *Tuhfat*, hlm. 268, 335.
80. Grunebaum, hlm. 241. Lihat juga *Kitab*, hlm. 262.

dan mendekatkan diri kepada Tuhan.[81] Tentunya pesan ini terutama berlaku bagi bahasa Arab; sarana terpilih bagi pesan-pesan Allah,[82] tetapi dalam tulisannya sendiri Raja Ali Haji menekankan bahwa sejauh mungkin Melayu harus meniru sintaksis Arab dan mencoba menghilangkan pertumbuhan yang mulai masuk sebagai akibat dan pengaruh bahasa lain. Ia terutama menyesalkan kecenderungan di kalangan orang Melayu yang meniru bahasa Inggris dan Belanda dengan menggunakan kata-kata seperti *bilang* (hitung) yang seharusnya *cakap* (bicara), dan *kasi tahu* yang seharusnya *beritahu.*[83] Pengabaian bahasa, menurut pendapatnya, berarti mengabaikan tradisi yang telah tertanam, yang tak terelakkan akan menghancurkan susunan dunia dan *kerajaan!*[84]

Kerusakan dalam bahasa hanyalah salah satu dari turunnya nilai yang tampak oleh Raja Ali Haji mulai menghinggapi masyarakat Melayu. Kelompok Penyengat tinggal melongok ke Singapura dan daratan Johor untuk melihat cara hidup yang bertentangan dengan prinsip-prinsip anutan mereka. Di tempat-tempat demikian pengidentifikasian diri dengan Eropa, memakai baju Eropa, dan melakukan sport seperti pacuan kuda adalah kebiasaan yang telah umum di kalangan elite penguasa Melayu. Di Penyengat jelas ada keprihatinan bahwa generasi mendatang, yang terbujuk oleh daya tarik cara hidup yang demikian, akan mengesampingkan tradisi masa lalu. Yamtuan Muda Ali sendiri mengarang sebuah syair yang memberi nasihat kepada pemuda-pemuda, yang menekankan pentingnya sikap yang korek, muka yang manis, bahasa yang halus, dan ketaatan kepada adat[85] dan agama. Seorang tokoh Penyengat lain, Haji Ibrahim, mengeluh mengenai sikap acuh tidak acuh para pemuda terhadap kebiasaan lama dan keengganan mereka untuk mempelajari *adat* dan *adab (cultured behaviour).*[86] Raja Ali Haji bahkan lebih spesifik lagi, mengkritik mereka yang memakai pakaian Inggris, Belanda atau Cina: memakai celana, baju, kaus kaki dan sepatu 'supaya di malam hari orang tidak mengenal mereka sebagai orang Melayu'.[87] Seperti telah diperingatkan al-Ghazali; pakaian adalah untuk menutup 'telanjang' dan bukan untuk menyembunyikan identitas seseorang dan 'sembunyilah di hadapan makhluk, sehingga kamu menyeleweng'.[88]

---

81. Faris, hlm. 39. Lihat juga komentar Munshi Abdullah mengenai pentingnya bahasa dalam *Hikayat Abdullah,* hlm. 315.
82. Grunebaum, hlm. 37. Raja Ali Haji merekomendasikan penggunaan bahasa Arab bagi orang-orang Melayu, dan mengingatkan mereka bahwa mereka yang fasih berbahasa bahasa yang suci berdosa bilamana tidak menggunakannya. *Kitab,* hlm. 412.
83. *Kitab,* hlm. 262, 412.
84. *Ibid.,* hlm. 221.
85. Netscher, 'Raadgeving'.
86. Haji Ibrahim, hlm. 51.
87. 'Jika malam tiada kenal akan orang Melayu...' *Kitab,* hlm. 262.
88. Watt, *The Faith of al-Ghazali,* hlm. 92; *Kitab,* hlm. 262.

Adat istiadat telah ditanamkan oleh manusia-manusia suci yang memiliki *ilmu* dan *akal;* perubahan datang apabila masyarakat memalingkan dirinya dari aturan-aturan yang telah mereka ciptakan karena mengikuti keinginan hati mereka. Seperti kita ketahui, Raja Ali Haji percaya bahwa raja-raja memberikan peran khusus dalam pelestarian moralitas masyarakat dengan memberikan keteladanan peri laku. Kembali pada kitab *Tuhfat,* akan kita temukan dalam catatan mengenai abad ke-19, raja yang baik diidentifikasikan oleh upayanya memerintah kerajaannya dengan tradisi tertinggi dari masa lalu. Sultan Abdul Rahman (memerintah 1823-1832) sebagai contoh, diuraikan dengan penuh puji-pujian karena pangeran ini mendorong perkembangan Islam. Semasa pemerintahannya para guru mengembangkan tarikat dan membimbing pendidikan agama sang raja dan Abdul Rahman sendiri berpakaian secara orang Arab pada salat Jumat memimpin pejabatnya dalam salat tersebut dan sering menyerukan azan.[89)] Yamtuan Muda, Raja Ja'afar (yang memerintah tahun 1805-1831) yang sama menyadari kewajibannya terhadap masyarakat, mensponsori penelitian-penelitian keagamaan dan meminta nasihat dari para rohaniwan tua dalam masalah pemerintahan. Ia tidak pernah berusaha membesarkan diri, tetapi dengan penuh kerendahan makan sisa makanan hamba sahayanya. Ia menggemari membaca Alquran dan mendengarkan tindakan raja-raja di masa lalu; ia menaruh perhatian terhadap hal-hal yang terlarang maupun yang dibolehkan.[90)] Anaknya, Yamtuan Muda Ali yang (memerintah 1845-1857) adalah juga murid yang rajin dalam bidang agama, melarang tindakan yang bertentangan dengan aturan Islam — berjudi, sabung ayam, memakai emas dan sutera, dan kebebasan tingkah laku antara pria dan wanita.[91)] Raja-raja seperti itu bertujuan tidak untuk menemukan hal-hal baru melainkan mengembalikan dan mengabadikan masyarakat yang lebih agung, lebih bersih seperti pernah ada di masa lalu.

Catatan-catatan Belanda memperkuat persepsi Raja Ali Haji atas raja-raja yang 'rajin dan taat dalam agama dan terikat pada *adat*',[92)] dan dalam *Tuhfat* pemerintahannya menjadi ukuran bagi yang lain-lain. Bukti-bukti yang ada dari abad ke-19 dari Riau menyatakan, pada umumnya raja-raja mengetahui bahwa mereka akan dinilai dengan kriteria tersebut. Sebagai contoh pada 1870, Elisa Netscher menyatakan bahwa Yamtuan Muda, seorang keponakan dari Raja Ali Haji 'sangat saleh, para haji dan ahli agama banyak mempengaruhinya'.[93)] Dalam konteks ini tulisan dalam *Tuhfat* mengenai

89. *Tuhfat,* hlm. 266.
90. *Ibid.,* hlm. 267-8.
91. *Ibid.,* hlm. 346-48.
92. Lihat komentar Angelbeek mengenai kesalehan Sultan Abdul Rahman dan para bangsawan dalam *Report* (Koninklijk Instituut Handschrift 494).
93. Netscher, *Memorie,* jilid 11.

Sultan Mahmud (1823-1864), yang menolak untuk tunduk kepada peri laku standar dari para raja, merupakan keterangan tambahan penting. Penolakannya yang tegas terhadap standar peri laku yang telah ditetapkan dianggap sebagai menantang tradisi yang berlaku.

Sultan Mahmud diangkat sebagai raja oleh ayahnya yang amat mengasihinya pada 1832 ketika masih berumur sepuluh tahun.[94] Sikapnya yang menantang agama dan adat istiadat semenjak masa mudanya menjadi pembicaraan di kalangan pejabat-pejabat Belanda yang dicatat Raja Ali Haji dalam *Tuhfat*.[95] Sebagai pemuda, Sultan Mahmud merasakan kehidupan di Riau membosankan dibandingkan dengan Singapura dan Johor yang cepat perkembangannya menjadi dunia modern. Pada kunjungannya yang berkali-kali ke kota-kota tersebut, ia hidup bermewah-mewah dalam rangka beroleh tempat dalam masyarakat Eropa dan mengagetkan golongan Islam ortodoks karena memasuki perkumpulan rahasia.[96] Di Lingga ia membangun rumah gaya Eropa yang mahal dan mewah, yang dalam pandangan Raja Ali Haji bertentangan dengan peri laku orang Melayu yang pantas.[97]

Pemerintahan Lingga menderita karena pemborosan Sultan Mahmud dan sikapnya acuh tak acuh terhadap pemerintah, yang terutama menonjol jika dibandingkan dengan Riau, yang diperintah oleh Yamtuan Muda, seorang Bugis.[98] Pada waktu itu Residen Netscher merasa bahwa penguasa muda adalah lemah dan menyesatkan daripada bermaksud buruk, tetapi pimpinan Penyengat sangat mencela kegagalan bertindak sesuai dengan adat dan perintah tegas agama Islam. Penyimpangan Sultan Mahmud yang menyolok dari norma-norma yang telah diterima memuncak dalam usahanya menunda pengangkatan Yamtuan Muda dan menghapuskan pos itu sama sekali.[99] Kelompok Penyengat, yang sudah bersikap bermusuhan, kini terasing sama sekali. Ketika pengabaian yang terus menerus dari penguasa terhadap perintah-perintah residen dan kebijaksanaan Batavia mencapai puncak, sehingga orang Belanda memutuskan untuk memecatnya, kebanyakan

---

94. *Tuhfat*, hlm. 326; *Overzigt Staatkundig van Nederlands Indie*, 1838 (Koninklijk Instituut Handschrift 115) n.p.
95. Misalnya, ia mengabaikan hukum Islam dengan memelihara sejumlah kawanan anjing berburu, *Overzigt;* Lihat juga V. Matheson, 'Mahmud, Sultan Riau dan Lingga (1823-1864) *Indonesia*, 13 (April 1972) hlm. 139.
96. Ia mengambil selir seorang wanita Eurasia dan darinya lahir seorang anak lelaki. Netscher, *De Nederlanders*, hlm. 299; Matheson, 'Mahmud', hlm. 139.
97. Matheson, 'Mahmud, hlm. 139; Netscher, *De Nederlanders*, hlm. 299; *Kitab*, hlm. 411; T.J. Willer, *Memorie* (Ministry of Colonies, V 30 Januari 1858, 3/110), jilid 6.
98. Willer, *Memorie*, jilid 7. Lihat 'Bijdrage tot de Kennis der Residentie Rio', TNI, 15, i-vi (1853) hlm. 413.
99. Kemungkinan agar ia beroleh pendapatan Yamtuan Muda dari pajak dan konsesi-konsesinya bagi dirinya sendiri, juga untuk melampiaskan kemarahannya terhadap Pangeran Bugis dari Riau yang nasihat-nasihat dan otoritasnya menjengkelkannya.

bangsawan dan pangeran di Penyengat, termasuk Raja Ahmad dan Raja Ali Haji, membantu mereka.

Para alim ulama Islam tradisional yang dikagumi Raja Ali Haji menganggap diri hati nurani rakyat, yang berwenang karena mereka dapat menunjuk kelemahan raja-raja.[100] Dalam karya-karya didaktisnya seperti *Thamarat al-Mahammah* dan *Intizam Waza'if al-Malik*, Raja Ali Haji berusaha mengikuti teladan para pembina spiritualnya. *Thamarat al-Mahammah*, yang memuat pandangannya tentang kedudukan raja, diselesaikan pada Maret 1859, hanya tujuh belas bulan setelah pemecatan Sultan Mahmud, Oktober 1857. Pemecatan ini sangat menggemparkan banyak penduduk Kerajaan Riau-Lingga, dan di Reteh meletus juga suatu pemberontakan atas nama Sultan Mahmud.[101] Mungkin terdapat hubungan langsung antara kelakuan buruk Sultan Mahmud, pemberontakan, dan keputusan Raja Ali Haji untuk menyusun sebuah karya yang akan menetapkan (mengatur) tanggung jawab seorang penguasa dalam masyarakat. Dalam *Thamarat al-Mahammah* Raja Ali Haji dengan tegas mengatakan, seorang raja yang melalaikan agamanya dengan kata dan perbuatan, yang tidak memperhatikan kebutuhan-kebutuhan orang-orang muslimin serta gagal memperbaiki nasib mereka, yang bergaul dengan wanita dengan cara yang tidak dapat disetujui, tidak dapat diterima sebagai penguasa lagi. Jabatan akan diberikan kepada "yang paling tepat".[102]

Laporan *Tuhfat* tentang kejadian-kejadian yang menjurus ke pemecatan jelas mencela seorang penguasa yang tidak mau menyesuaikan diri kepada contoh kelakuan raja yang diingini, meskipun penghukuman langsung dilakukan orang-orang luar, seperti Raja Siam dan residen Belanda. Bagaimanapun pada diri Raja Ali Haji telah tertanam penghormatan Melayu terhadap hubungan kerabat kerajaan dan ia tidak mengharapkan diingat sebagai seseorang yang melakukan *durhaka* dengan melakukan pengaduan kepada penguasa.[103] Tetapi, Sultan Mahmud jelas salah dan *Tuhfat* dengan hati-hati memberikan bukti-bukti kegagalannya melaksanakan kewajiban-kewajibannya sebagai raja. Di Singapura ia terlibat dalam perbuatan-perbuatan tercela mengunjungi tempat-tempat yang tidak cocok dengan adat penguasa. Ketidakhadiran orang muda ini acap kali mendorong Raja Ali Haji menulis: agaknya lebih baik (untuk Sultan) tinggal di Lingga memperbaiki

---

100. Grunebaum, hlm. 248.
101. *Tuhfat*, hlm. 364-5; Netscher, *De Nederlanders*, hlm. 309-29.
102. *Thammarat al-Mahammah*, hlm. 15-16.
103. L. Andaya, hlm. 8. Adalah penting bahwa *Tuhfat* menekankan, para pangeran dari Riau-Lingga tidak mau nama mereka dihubungkan dengan pencopotan Sultan Mahmud, karena mereka tidak ingin disebut khianat. Yang melakukan tindakan itu haruslah pemerintah Belanda. *Tuhfat*, hlm. 360-1.

kerajaannya dan memakmurkannya.[104] Bila di rumah, kita mengatakan bahwa Mahmud menyibukkan dirinya dengan 'hiburan iseng'[105] dan menolak mengadakan konsultasi dengan menteri-menterinya, sebagaimana diharapkan dari seorang penguasa.

> Ia tidak ingin mendengarkan nasihat atau ajaran dari kaum sesepuh, serta mengikuti hawa nafsunya dengan pengiring-pengiringnya yang muda. Inilah sumber salah paham . . ., ia juga tidak memperhatikan keputusan-keputusan residen Riau, atau mengikuti penduduk negaranya, ia hanya mengejar keinginan-keinginannya.

Jika *Tuhfat* dianggap bekerja sama dengan *Thamarat al-Mahammah*, kita dapat melihat bahwa Sultan Mahmud, seperti Sultan Mansur dari Trengganu, digambarkan sebagai seorang penguasa yang didorong hawa nafsu, tidak menaruh perhatian terhadap kewajiban-kewajiban yang dibebankan kepadanya sebagai penguasa, dan acuh tak acuh terhadap pelajaran dari masa yang lalu. Melalui tulisan Raja Ali, kepada mereka yang ragu-ragu diperlihatkan bahwa perbuatan Belanda dapat dibenarkan, karena hanya dengan demikian tradisi yang dihormati sepanjang masa dapat dikembalikan kepada kedudukan yang lama serta keserasian dipulihkan kepada kerajaan.

Penjelasan tentang pemecatan Mahmud adalah peristiwa terakhir yang penting dalam *Tuhfat*, dan Raja Ali mengakhiri epiknya dengan penggambaran ketenangan yang berikut. Paman Mahmud, Sulaiman, diangkat sebagai sultan, tetapi ia telah puas dengan menyerahkan pemerintahan dalam tangan Yamtuan Muda yang pandai. Hubungan-hubungan antara masa lalu dan masa kini diperkukuh kembali dan penguasa-penguasa Riau dan Lingga memandang lagi kepada leluhur mereka sebagai contoh-contoh kelakuan baik. Tidak ada lagi *fitnah*, pertengkaran atau iri hati yang mengganggu ketenangan kerajaan; agama dipelihara, adat ditegakkan, dan manusia lebih mendekati Tuhan. "Dan inilah keadaan negara pada saat menulis sejarah ini".[107]

Tulisan-tulisan Haji Ali dari Riau menunjukkan bahwa ia lebih daripada seorang sejarawan dalam arti sempit. Ia adalah seorang guru, seorang teolog, seseorang dengan komitmen memelihara nilai-nilai tertentu dan cita-cita, dengan rasa tanggung jawab yang dalam terhadap masyarakatnya. Pengertiannya dari masa lalu erat hubungannya dengan pandangan religiusnya yang pada pikirannya didasari karya alim-ulama Islam yang sangat dihormati. Jangkauan tulisan Raja Ali menunjukkan bahwa ia setuju dengan pendapat al-Ghazali tentang kekuasaan pena, "lebih berkuasa daripada seribu

---

104. *Tuhfat*, hlm. 338.
105. *Ibid.*, hlm. 339-40.
106. *Ibid.*, hlm. 340, 365.
107. *Ibid.*, hlm. 379.

pedang".[108] Dengan mengupas sejumlah subyek yang berbeda-beda dalam keanekaragaman jenis-jenis sastra, Raja Ali berusaha mencapai pembaca-pembaca (peminat) yang jauh lebih besar daripada kelompok kecil di Penyengat.[109] Tidak seperti penulis pada zamannya, Munshi Abdullah, ia bukan suatu suara yang terisolasi, melainkan seorang ulama (cendekiawan) yang dihormati di lingkungan luas, yang mengekspresikan pandangan kebanyakan orang Melayu yang terpelajar. Lama setelah ia meninggal, kenang-kenangannya hidup terus. Penglitograpian beberapa karyanya pada tahun 1880-an menunjukkan, ajaran Raja Ali Haji masih tetap dianggap relevan untuk masyarakat Melayu, dan pada 1896 sebuah kopi manuskrip *Tuhfat* disampaikan kepada residen yang dipensiunkan, sebagai hadiah perpisahan.[110] Pada awal 1890-an putra-putra Raja Ali Haji membantu dalam mendirikan suatu kelompok belajar untuk pembinaan Islam, persekutuan Rusydiah, yang menerbitkan buku dan karangan-karangan keagamaan.[111] Setelah diubah dan dikembangkan banyak gagasan Raja Ali Haji kemudian diterangkan oleh kaum muda Singapura, yang beberapa di antaranya berhubungan erat dengan kelompok Penyengat.[112]

Tuhfat al-Nafis, karya Raja Ali Haji yang paling terkenal, mengukuhkan reputasinya dalam historiografi Melayu. Meliputi seluruh dunia Melayu, karya tersebut disambut dalam skala yang tidak pernah terjadi dalam kebanyakan sastra tradisional. Bagaimanapun juga, *Tuhfat* bukan hanya sebuah epik sejarah, melainkan suatu pernyataan kepercayaan tempat argumentasi teologi dan etik diterapkan kepada ikhtisar masa lalu. Pelajaran-pelajaran yang dikandung dimaksudkan baik untuk orang biasa maupun untuk penguasa sendiri. Keserasian dalam negara hanyalah mungkin kalau hubungan masyarakat dengan Tuhan juga serasi. Pertentangan-pertentangan yang merusakkan kedamaian Riau pada tahun-tahun yang lalu adalah akibat hasil perbuatan orang sendiri, dari keinginan mengikuti hawa nafsunya. Untunglah, penguasa-penguasa memiliki akal dan ilmu ditegakkan Tuhan sehingga kestabilan dapat dikembangkan dan kerajaan dapat kembali kepada keadaan sebelumnya yang serasi.

Meskipun Raja Ali Haji bukan satu-satunya orang Melayu dari abad ke-19

108. Disitir dalam *Bustan-al-Katibin*. Lihat van Ronkel, hlm. 521; dan Watt, *The Faith of al-Ghazali*, hlm. 140.
109. Raja Ali Haji rupanya menyadari kemungkinan untuk beroleh publik yang luas melalui publikasi. Ia sendiri telah menggunakan buku-buku litografi. *Tuhfat*, hlm. 2.
110. Koninklijk Instituut Hanadschrift 630.
111. W.R. Roff, *The Origins of Malay Nationalism* (Yale Southeast Asia Studies 2) (New Haven, Yale U.P., 1967) hlm. 62, lihat juga B.W. Andaya 'From Rum to Tokyo: The Search for Anticolonical Allies by the Rulers of Riau, 1899-1914,' *Indonesia*, 24 (1977) hlm. 126-7.
112. Roff, hlm. 61-2 V. 12 September 1907, No. 67. G.A. Hazeau pada Gubernur Jenderal 30 Agustus 1906 (Department of Internal Affairs, The Hague).

yang mengarang karya-karya untuk petunjuk bagi penguasa, bukan pula satu-satunya sejarawan dari zaman itu,[113] ia menonjol dari pengarang-pengarang lain karena kecakapannya, yang jelas terlihat dari *Tuhfat al-Nafis*, memberikan kupasan tentang sejarah Melayu dilihat dari sudut etik. Baginya pencatatan peristiwa-peristiwa yang telah terjadi tidak dimaksudkan untuk mendokumentasikan perubahan dan "kemajuan", melainkan untuk melanggengkan kenangan-kenangan zaman ketika standar kelakuan yang tinggi dihormati dan dilaksanakan. Adalah kewajiban raja untuk mempertahankan nilai-nilai ini, dan bilamana kewajiban ini dilupakan, akibat-akibatnya akan dirasakan seluruh masyarakat. Mengubah "aturan" masyarakat berarti mengundang malapetaka.[114] Manusia mempunyai kewajiban memelihara apa yang disampaikan oleh zaman yang lalu agar memegang bayangan dari kehidupan bahagia, yang pernah dimilikinya, jauh sebelum zamannya. Inilah moral yang dipegang sejarah, tidak hanya untuk waktu sekarang, melainkan untuk hari kemudian.

113. Sebagai contoh, lihat teks Leiden. Cod. Or. 6057, dikarang untuk pegangan penguasa Siak pada tahun 1818, oleh Syaikh Abdullah. Salinan teks dibuat di Penyengat pada 1881 dan 1885. Lihat G. Bowtell, 'The Hikayat Mareskalek' (B.A. Hons. thesis, The Australian National University, 1973).

114. *Kitab*, hlm. 221.

CITRA MAJAPAHIT DALAM TULISAN JAWA DAN INDONESIA KEMUDIAN

S. Supomo

Sejauh yang dapat ditetapkan berdasarkan tulisan-tulisan yang sampai sekarang telah diterbitkan, sejarah Jawa dimulai pada abad kelima, ketika sebuah kerajaan diketahui telah berdiri di sekitar daerah yang kini dikenal sebagai Jakarta. Kerajaan ini, yang di dalam tulisan-tulisan disebut Taruma, mungkin hanya meliputi suatu wilayah kecil saja di bagian barat pulau ini, dan tampaknya hanya berusia singkat sebelum ia lenyap dan hampir tidak meninggalkan apa-apa, kecuali beberapa tulisan dan nama geografis.[1] Selama berabad-abad ia terkubur jauh di kegelapan masa lampau orang Jawa, terlupa oleh penduduk setempat maupun oleh masyarakat Jawa pada umumnya. Tidak diragukan lagi ia akan tetap terlupa selamanya, bila ilmu pengetahuan modern tulisan kuno tidak berhasil membaca tulisan-tulisan tersebut.

Peristiwa Taruma ini sebenarnya bukanlah suatu keluarbiasaan. Sepanjang sepuluh abad perjalanan sejarah, sejak Taruma sampai berdirinya kerajaan Mataram kemudian di perempat terakhir abad ke-16, telah banyak kerajaan muncul di berbagai bagian pulau ini untuk kemudian lenyap sama sekali dari panggung sejarah. Beberapa di antara kerajaan ini meninggalkan banyak tanda yang tidak diragukan, dalam bentuk puing-puing yang pasti pernah

1. Lihat N.J. Krom, *Hindoe-Javaansche Geschiedenis* ('s-Gravenhage, M. Nijhoff, 1931, edisi ke-2) hlm. 77-81; R. Ng. Poerbatjaraka, *Riwajat Indonesia* (Jakarta, 1952) Jilid I, hlm. 12-16.

merupakan monumen-monumen keagamaan yang sangat mengesankan; sebagian meninggalkan tulisan-tulisan yang cukup memberikan kemungkinan bagi kita memperoleh suatu gambar sejarah mereka yang agak jelas, walaupun masih terpotong-potong; ada juga yang meninggalkan tidak lebih dari satu sampai dua tulisan yang sangat tidak terawat; yang lainnya sama sekali tidak meninggalkan apa-apa kecuali nama-nama mereka yang disebutkan dalam tulisan lain atau dalam karya sastra yang kini sampai kepada kita.

Meskipun demikian, tidak semua kerajaan dan tokoh kuno Jawa dilupakan generasi kemudian. Banyak di antara mereka masih sangat hidup dalam kenangan bersama rakyat, menjadi pokok-pokok yang digemari dalam cerita-cerita rakyat demikian pula dalam karya-karya sastra generasi yang kemudian. Memang banyak di antaranya telah dilepaskan dari konteks sejarahnya dan telah diolah sedemikian rupa baik secara sengaja ataupun tidak sengaja, sehingga baru dengan susah payah — itu pun kalau masih mungkin — dapat menempatkannya kembali dalam konteks sejarahnya. Di antara kerajaan-kerajaan ini tidak ada yang dapat bertahan begitu hidup dalam kenangan kemudian, selain dari kerajaan Majapahit. Kisah tentang Majapahit atau mengenai satu atau dua tokoh (yang dinyatakan) dari zaman ini banyak sekali terdapat dalam berbagai cerita rakyat, legenda, dan babad, bukan hanya yang di kalangan orang Jawa dan Bali, tetapi juga di kalangan orang Melayu dan banyak penduduk lainnya di Kepulauan Indonesia.

Di samping itu Majapahit adalah salah satu di antara kerajaan Jawa kuno yang secara nisbi cukup kita ketahui untuk merekonstruksi sejarahnya, khususnya bagian awal sejarahnya. Terlepas dari jumlah tulisan yang cukup banyak diterbitkan sejak zaman tidak lama setelah berdirinya kerajaan itu pada 1293 sampai bagian akhir abad ke-15, kita memiliki suatu sumber yang tidak ternilai dalam bentuk suatu karya tulis yang kontemporer di zaman kejayaan Majapahit, dan suatu karya yang hampir sezaman, yang ditulis tidak lama setelah Majapahit mulai runtuh. Karya-karya ini — *Nagarakrtagama* dan *Pararaton* — masing-masing menempatkan Majapahit dalam suatu kedudukan yang khas dalam pengetahuan kita mengenai Jawa kuno, karena mereka memberikan kepada kita suatu pengenalan yang lebih baik mengenai kondisi negeri itu, dibandingkan dengan tulisan-tulisan lainnya. Keduanya juga merupakan sumber Jawa satu-satunya yang dapat digunakan untuk memperoleh sedikit gambaran tentang dunia Melayu dan bagian-bagian Indonesia lainnya selama zaman Majapahit.

Tampaknya adalah suatu kebiasaan pada waktu itu seorang raja mengadakan perjalanan keliling di seluruh wilayahnya sesering keadaan memungkinkan.[2] "Pada akhir musim hujan", demikian dikatakan Prapanca,

2. Kebiasaan ini mungkin sekali berasal dari tradisi India, lihat A.L. Basham, *The Wonder that was India* (New York, First Evergreen Ed., 1959) hlm. 90: lihat juga S. Supomo (terjemahan),

penulis *Nagarakrtagama*, "raja selalu mengadakan perjalanan untuk menikmati pemandangan".[3] Sebenarnya Prapanca menyebut puisinya *Desawarnana*, yaitu 'lukisan tentang daerah(-daerah)'; nama yang lebih tepat daripada seperti yang biasa disebut sekarang,[4] mengingat bahwa sebagian besar puisi itu diutamakan untuk melukiskan desa-desa dan daerah pedusunan secara umum yang dikunjungi Rajasanagara beberapa tahun sebelum puisi ini diselesaikan tahun 1365.

Dalam kunjungan-kunjungan seperti itu, biasanya soal kenegaraan selalu dipadukan dengan soal kesenangan. Raja mengunjungi pedusunan, berhenti di berbagai tempat dan memberi kesempatan kepada masyarakat desa menghadap, menerima penghormatan dan persembahan mereka, dan membagikan kuasa serta anugerah magisnya; ia mengunjungi banyak tempat keramat dan pusat keagamaan untuk memberikan penghormatannya kepada para nenek moyang dan para dewa, untuk memugar bangunan-bangunan agama yang sudah tua serta menghadiahkan bangunan baru dan tanah hibah demi pembiayaan hidup mereka; dan ia mengunjungi orang-orang bijak di pertapaan-pertapaan untuk meminta petunjuk baik dalam hal-hal sementara maupun dalam soal-soal kerohanian. Tetapi, raja juga menggunakan kesempatan itu untuk berburu, memancing dan menghadiri adu ayam, atau sekadar menikmati pemandangan yang indah di sepanjang pantai atau di pegunungan dengan diiringi para dayang dari keraton, pejabat-pejabat tinggi dan para pengiringnya.

Salah satu perjalanan yang dicatat dalam *Nagarakrtagama* ialah kunjungan ke Pajang, yang dilakukan Rajasanagara pada 1353, yang disusul dengan kunjungan ke Lasem pada tahun berikutnya.[5] Bahwa Rajasanagara mengadakan kunjungan-kunjungan ini tidak lama setelah dinobatkan (tahun 1350) memberi petunjuk betapa pentingnya daerah-daerah Jawa Tengah tadi dalam pandangan penguasa Majapahit.

Memang, dari *Nagarakrtagama* dan *Pararaton* kita mengetahui bahwa Pajang adalah hadiah kepada keluarga raja, yaitu saudara perempuan Rajasanagara, dan Lasem hadiah kepada saudara misannya – kelak diwariskan kepada putrinya – dan Mataram, yang tidak disebut selama kunjungan ini, adalah tunjangan kepada putra dari ratu Pajang. Lagipula pangeran Mataram

---

Arjunawijaya, a Kakawin of mpu Tantular, dalam *Bibliotheca Indonesica* (The Hague M. Nijhoff, 1977) Jilid 14, hlm. 57-68, 77.

3. *Nagarakrtagama*, 17, 4. Untuk naskah puisi ini, lihat Th. Pigeaud, *Java in the Fourteenth Century, A Study in Cultural History* (The Hague, 1960-63) Jilid I. Sedangkan terjemahannya adalah dari saya.

4. *Nagarakrtagama*, 90, 2; 94, 4. Judul *Nagarakrtagama*, yang berarti 'kerajaan yang ditata menurut tradisi suci', hanya muncul dalam halaman judul naskah; lihat P.J. Zoetmulder, *Kalangwan, A Survey of Old Javanese Literature* (The Hague, M. Nijhoff, 1974) hlm. 350.

5. *Nagarakrtagama*, 17, 6.

kemudian kawin dengan putri tunggal sang raja, yang setelah wafatnya sang mertua, menggantikannya menjadi penguasa Majapahit (1349-1428). Mataram kemudian diberikan kepada salah seorang istrinya sebagai hadiah keluarga kerajaan.[6] Ikatan yang erat antara Mataram dan Majapahit tampaknya terus berlanjut di sepanjang zaman Majapahit. Di antara anggota-anggota keluarga kerajaan yang tercatat dalam tulisan Waringin-pitu pada 1477, dapat kita baca tentang seorang ratu dari Kembang-jenar, yang mungkin sekali sebuah nama lain untuk Mataram;[7] dan *Pararaton* masih menyebut pangeran lain dari Mataram dalam daftar akhir anggota keluarga kerajaan Majapahit, hampir segaris dengan khronogram yang menandai tahun kehancuran Majapahit, yaitu pada 1400 S.[8]

Semua laporan tadi memberi petunjuk bahwa dari sudut pandangan para raja Majapahit, Mataram selalu dianggap sebagai bagian integral dari kerajaan Majapahit. Rajanya, seperti halnya raja Majapahit, adalah seorang dari kelompok raja yang telah diangkat selaku penguasa-penguasa *Yawabhumi*, 'tanah Jawa', yang semuanya rupanya mempunyai hubungan erat dengan raja Majapahit. Sebagai lawan istilah *Yawabhumi*, yang rupanya mengutarakan gagasan Jawa sebagai kesatuan, *Nagarakrtagama* berulang kali menyebut kelompok negara dari pulau-pulau lain, yang sebagai kelompok disebut *nusantara* atau *dwipantara* 'pulau-pulau lain', atau hanya *desantara* 'negeri-negeri lain'.[9] Menurut *Nagarakrtagama*, keduanya, *Yawabhumi* dan *Nusantara* berada di bawah perlindungan raja Majapahit. Tetapi, sementara *Nagarakrtagama* mendaftar kunjungan-kunjungan tahunan yang dilakukan Rajasanagara ke banyak bagian di Jawa, Prapanca tidak melaporkan suatu kunjungan pun yang dilakukan raja Majapahit ke salah satu negeri yang hampir seratus jumlahnya yang merupakan Nusantara itu. Hal ini barangkali cukup mengherankan. Walaupun Jawa dan Nusantara 'tunduk' kepada penguasa Majapahit, mereka tetap merupakan dua dunia yang terpisah: yang pertama dikenal begitu mesra oleh penyair *Nagarakrtagama* — dan tanpa disangsikan juga oleh majikannya, penguasa agung Majapahit — yang kemudian tampaknya tidak lebih dari suatu daftar nama geografis yang dikenal secara kabur.

Adalah sangat menarik untuk membandingkan pandangan tentang

6. Untuk suatu diskusi tentang struktur kerajaan Majapahit, lihat B. Schrieke, *Indonesian Sociological Studies: Selected Writings, Part Two: Ruler and Realm in Early Java* (The Hague, W. van Hoeve, 1957) hlm. 25-70.
7. Lihat C.C. Berg, *Het Rijk van de Vijfvoudige Budha* (Amsterdam, Noord — Hollandsche Uitg, 1962) hlm. 232, 236.
8. J.L.A. Brandes, *Pararaton (Ken Arok): Het Boek der Koningen van Tumapel en van Majapahit* (Akademie van Wetenschappen, Amsterdam. Afdeeling Letterkunde, Verhandelingen, Jilid 69, no. 1) (Batavia, Albrecht, dan Rusche, 1896) hlm. 32.
9. Tentang nama-nama dari negara-negara yang termasuk dalam kelompok ini, lihat *Nagarakrtagama* 13, 1-15, 3.

Majapahit waktu itu dari dua dunia yang berbeda, maupun untuk membandingkannya dengan pandangan-pandangan dari kalangan dalam Majapahit sendiri – seperti *Nagarakrtagama* – namun hal tersebut jelas mustahil. Laporan paling awal tentang Majapahit di Jawa Tengah terdapat dalam kesusastraan *babad;* yang kisah tertuanya mungkin sekali ditulis di pertengahan pertama abad ke-17.[10] Dari dunia Melayu, salah satu babad tertua, *Hikayat Raja-raja Pasai,* yang isinya menghubungkan peristiwa-peristiwa yang terjadi pada abad ke-14, tetapi bagian akhir *Hikayat* itu, yang memuat episode serangan Majapahit terhadap Pasai, mungkin sekali ditambahkan kemudian.[11] Babad yang paling penting dari kesusastraan Melayu, *Sejarah Melayu,* juga ditulis di bagian awal pertengahan abad ketujuh belas.[12] Pada waktu semua laporan tadi ditulis, peta politik di Jawa dan kepulauan pada umumnya telah berubah sama sekali. Kerajaan Majapahit yang pernah jaya itu kini sudah lenyap lebih dari seabad, malah keunggulannya atas Nusantara telah melemah lebih dahulu; setelah melalui suatu perjuangan yang cukup berat mengisi kekosongan kekuasaan yang ditinggalkan oleh kehancuran Majapahit, Mataram berhasil mempersatukan hampir semua raja kecil di Jawa di bawah naungannya. Namun, kekuasaan-kekuasaan asing telah menempatkan dirinya di banyak bagian wilayah Nusantara, dan salah satu di antaranya malahan mulai mengukuhkan kekuasaannya di Jawa sendiri.

Memperhatikan hubungan erat antara Jawa Tengah, khususnya Mataram, dengan Majapahit di sepanjang zaman Majapahit, tidaklah mengherankan bahwa di dalam babad Kerajaan Mataram kita membaca bahwa pendiri dinasti baru Mataram ini, Panembahan Senapati, dikatakan sebagai keturunan Brawijaya, raja Majapahit yang terakhir. Kenyataan bahwa *bhre* Mataram disebut di hampir terakhir garis keturunan menurut *Pararaton,* demikian pula kenyataan bahwa suatu *bhre* Mataram pernah menjadi raja Majapahit,

---

10. Mengenai penanggalan *Babad Tanah Jawi,* lihat C.C. Berg, 'Twee Nieuwe Publicaties betreffende de Geschiedenis en de Geschied-schrijving van Mataram', *Indonesia,* 8 (1955) hlm. 97-128; H.J. de Graaf, 'Later Javanese Sources and Historiography' dalam Soedjatmoko et al (eds.), *An Introduction to Indonesian Historiography* (Cornell Modern Indonesia Project) (Ithaca, Cornell U.P., 1965) hlm. 129-36.
11. Mengenai penanggalan dari *Hikayat Raja-Raja Pasai,* lihat A.H. Hill, 'Hikayat Raja-Raja Pasai', *JMBRAS,* 33, ii (1960) hlm. 40. Peristiwa terakhir, yang memuat laporan pendudukan atas Pasi dan banyak negeri lainnya oleh Majapahit, mungkin sekali ditambahkan jauh lebih kemudian daripada tanggal yang disarankan Hill bagi bagian pertama babad ini (sebelum 1390). Bagi suatu kemungkinan bahwa seluruh naskah disusun penulis setelah menulis *Sejarah Melayu,* lihat A. Teeuw, 'Hikayat Raja-Raja Pasai and Sejarah Melayu' dalam J. Bastin and R. Roolvink (eds.), *Malayan and Indonesian Studies* (Oxford, Clarendon Press, 1964). hlm. 222-334.
12. Untuk penanggalan *Sejarah Melayu,* lihat R. Roolvink, 'The Variant Versions of the Malay Annals', *BKI,* 123, hlm. 310-29.

mungkin sekali mempunyai pengaruh dalam pemilihan nenek-moyang Senapati. Tapi, bahkan tanpa pengetahuan mengenai *Pararaton* dan *Nagarakrtagama*, pengakuan itu adalah satu-satunya kemungkinan pilihan di Jawa abad ke-16 dan awal abad ke-17, apabila dikehendaki untuk menuntut hak mahkota, dengan jalan menyerukan prinsip kelanjutan.[13] Posisi yang sangat menentukan yang dipegang Majapahit di dalam struktur politik setidak-tidaknya di Jawa Timur, dan di sebagian Jawa Tengah sepanjang abad ke-14 dan ke-15, pasti telah meninggalkan bekas yang dalam di ingatan-bersama penduduk di wilayah tersebut. Perkataan seperti: 'Bukankah Anda berdarah Brawijaya dari Majapahit?' tampaknya sudah cukup kuat untuk memberi semangat tempur kepada para prajurit Jawa sampai mati di medan juang.[14] Dalam suatu pemberontakan menentang Mataram pada 1677, yang akan berhasil seandainya Belanda tidak turut campur, Trunajaya mengumandangkan suatu teriakan untuk memulihkan keagungan Majapahit. Dan sekalipun ia kalah, ia tetap menasihati raja Mataram untuk mendirikan istananya di Majapahit.[15]

Namun, apabila kita membaca *Babad Tanah Jawi*,[16] keagungan yang dianggap dimiliki Majapahit — dan yang kita sangka penulis (para penulis) babad ini pasti akan memajangkannya dengan kebanggaan — tidaklah terlalu kentara. Bila dibandingkan dengan citra yang begitu gemilang dan agung mengenai Majapahit yang diperoleh dengan membaca *Nagarakrtagama*, gambar yang disajikan di dalam *Babad Tanah Jawi* mungkin tampak sangat suram dan mengerdil. Raja Majapahit pada waktu itu seperti yang dilukiskan Prapanca — lepas dari citranya sebagai seorang manusia super, menyerupai dewa, yang tak pernah alpa mengurus rakyatnya di seluruh kerajaannya, dan sebagainya — adalah seorang muda dalam kemuncak daya hidup, penuh kekuatan dan semangat; tampaknya ia selalu bergerak, mengunjungi berbagai bagian kerajaannya dan hampir senantiasa tidak terkendalikan dalam usahanya mencari kesenangan hidup: berburu, menari, menikmati makanan lezat, minuman alkohol dan wanita-wanita cantik. Kerajaan pun serupa, sedang dalam kemuncak kekuasaan: makmur, riuh dengan kehidupan, jalanan penuh sesak dengan rakyat yang gembira ria seperti anak-anak, berebutan mendapatkan tempat terbaik setiap kali raja tercinta datang dengan rombongan yang bersemarak; dan luas wilayahnya — dengan meminjam slogan politik masa kini — dari Lamuri (Aceh) sampai ke Seran (di Irian), dari Buruneng (Brunei) sampai ke Timur (Timor).

---

13. Untuk diskusi mengenai pentingnya kelanjutan sebagai alat untuk mengukuhkan tuntutan seseorang terhadap mahkota dalam sejarah Jawa, lihat Schrieke, hlm. 7 ff.
14. Lihat W.L. Olthof, *Poenika Serat Babad Tanah Jawi wiwit saking Nabi Adam doemoegi ing taoen 1647* ('s-Gravenhage, 1941) hlm. 240; cf. Schrieke, hlm. 278.
15. Schrieke, hlm. 278.
16. Tentang laporan Majapahit, lihat Olthof, hlm. 12-30.

Para raja Majapahit menurut *Babad Tanah Jawi* malah sebaliknya kelihatan tidak mempunyai kekuatan dan semangat hidup seperti itu. Sesungguhnya, raja terakhir, Brawijaya, yang pemerintahannya jauh lebih lama dibandingkan dengan keenam raja-raja yang mendahuluinya, dikatakan menderita penyakit *rajasinga* (penyakit kelamin), yang baru bisa sembuh setelah ia tidur dengan seorang gadis budak dari Wandan; dan melalui persetubuhan itu, lahirlah seorang putra yang keturunannya kelak menjadi pendiri keluarga kerajaan Mataram. Tetapi, *Babad Tanah Jawi* memberikan kesan kepada kita bahwa sebenarnya Brawijaya tidaklah sebegitu menderita akibat penyakitnya itu dibandingkan dengan kenyataan bahwa ia tidak lebih dari sekadar pendahulu bagi penampilan kerajaan Demak, yang pada gilirannya harus melicinkan jalan bagi kenaikan tahta pewaris yang sah: para raja Mataram. Sedangkan pada saat menjelang didirikannya Majapahit telah dinubuatkan bahwa keturunannya kelak akan menjadi raja-raja Jawa, yang berkedudukan di wilayah antara Pamantingan dan Gunung Merapi. Pernah ia berusaha membatalkan nubuat tadi dengan memerintahkan orang membunuh putranya yang diperolehnya dari gadis Wandan, tetapi tentu usaha tersebut gagal. Adalah suatu kelegaan besar bagi sang raja yang patut dikasihani ini, ketika ia melihat *adipati* dari Bintara (Demak) – seorang putranya juga yang telah dinubuatkan akan menjadi raja Jawa segera setelah dia sendiri – memimpin pasukan Islam menyerbu keratonnya, akhirnya sang raja naik ke langit diikuti seluruh pengiring yang tetap setia kepadanya.

Mengenai kerajaan itu sendiri, *Babad Tanah Jawi* mengisahkan kepada kita bahwa setelah penyerangan yang berhasil terhadap Pajajaran, seluruh penduduk Jawa tunduk kepada Majapahit. Tetapi, tentang sekitar sembilan puluh negeri di Nusantara yang menurut *Nagarakrtagama* mencari perlindungan pada Majapahit, hanya satu saja – Palembang – yang masih disebut dalam *Babad Tanah Jawi* sebagai negara takluk kepada Majapahit. Wandan yang juga terdapat dalam daftar Prapanca, seperti telah kita catat tadi, disebut sebagai tempat gadis-budak yang menyembuhkan penyakit Brawijaya, tetapi sama sekali tidak ada petunjuk bahwa Wandan berada di bawah raja muda dari Majapahit. Sebenarnya, gadis yang dibawa ke Majapahit oleh permaisurinya, adalah putri raja Campa. Dan Campa inilah satu-satunya negara yang disebut dalam *Babad Tanah Jawi* di antara sembilan negara tetangga yang menurut Prapanca selalu bersikap bersahabat terhadap Majapahit. Dengan demikian, jelaslah bahwa Majapahit menurut *Babad Tanah Jawi* jauh lebih kecil dibandingkan dengan lukisan yang dipersembahkan Prapanca sekitar tiga abad sebelumnya. Memang selama masa pemerintahan Brawijaya, Majapahit malahan tidak mampu menguasai seluruh Jawa Timur. Sedangkan Gajah Mada, yang di dalam *Babad Tanah Jawi*[17] dinyatakan

---

17. Menurut *Nagarakrtagama* 71, 1, Gajah Mada yang historis itu meninggal pada 1364, lebih

sebagai ditakdirkan untuk hidup di hari-hari akhir Majapahit yang sulit itu, sama sekali tidak berdaya mengatasi kehancuran yang tak terelakkan dari kerajaan besar yang telah ia bangun. Di masa pemerintahan Brawijaya-lah tampaknya persekutuan-persekutuan Islam bermunculan di sepanjang pantai utara Jawa — beberapa terdapat di kota-kota yang letaknya hanya beberapa ratus kilometer saja dari Majapahit — yang semuanya bertindak sendiri-sendiri menentang kewibawaan Majapahit. Singkatnya, jauh daripada mengutarakan suatu gambar kerajaan yang besar, *Babad Tanah Jawi* sebaliknya menyajikan kepada kita wajah seorang yang tua, lemah, dan sakit.

Gambar serupa ini lebih mengherankan lagi bila kita bandingkan dengan lukisan yang dapat kita peroleh dari membaca babad-babad Melayu. *Hikayat Raja-Raja Pasai,*[18] salah satu babad tertua, berkisah tentang nasib yang bagaimana yang akan menimpa suatu negeri, yang sengaja atau tidak, telah menyebabkan rasa tidak senang di hati sang raja Majapahit. Ketika raja Majapahit mengetahui kematian putrinya, yang pergi ke Pasai atas kemauan sendiri untuk menikah dengan pangeran Pasai, ia mengirim suatu armada yang terdiri dari 'kira-kira empat ratus jung terbesar, dan juga tongkang-tongkang dan kapal-kapal lainnya, yang dipimpin seorang perwira tingkat tertinggi, disertai ratusan perwira dan komandan lainnya.' Dengan jumlah yang jauh lebih besar mereka menguasai Pasai dan mengusir sultan dari ibu kota ke suatu tempat yang jauh terasing sekitar lima belas hari perjalanan; dan mereka menjarah seluruh kota sehingga 'setiap kapal penuh dengan rampasan serta tawanan sedemikian banyaknya sampai melimpah ruah.'

Karena 'darah manusia mengalir seperti air' akibat serangan ini, orang tentunya mengira bahwa penulis *Hikayat Raja-Raja Pasai* ini akan melukiskan Majapahit dalam sorotan yang kurang baik. Namun, uraian mengenai Majapahit yang tampak dalam babad ini bisa dianggap ditulis pengarang Majapahit sendiri yang hidup di zaman Prapanca. Di antaranya dikisahkan demikian:

> Sang kaisar terkenal akan cintanya kepada keadilan. Kerajaan berkembang makmur. Penduduk dalam jumlah besar memenuhi kota. Pada waktu ini segala macam makanan berlimpah ruah. Para pendatang dari daerah-daerah seberang yang tunduk kepada raja tidak henti-hentinya datang dan pergi, belum lagi dari tempat-tempat di Jawa sendiri. Mengenai daerah-daerah pantai, dari Barat berdatangan seluruh mereka, dari Timur mengalir semua yang dari Timur. Dari tempat-tempat di pedalaman sampai ke pantai-pantai Samudera Selatan, rakyat berdatangan menghadap kaisar, dan membawa upeti dan persembahan. Dari arah Timur mereka datang dari Kepulauan Banda, dari Seram dan

dari seabad sebelum Majapahit jatuh. *Babad Tanah Jawi* sebenarnya kentara sekali membisu — kecuali menyebut nama Ayam Wuruk sekali — mengenai masa keemasan Majapahit.

18. Hill, hlm. 153-9.

dari K.r.ntok . . . Negeri Majapahit menjadi sandaran penduduk yang besar. Ke mana pun seseorang pergi terdengar tetabuhan gong dan gendang, orang-orang menari mengikuti segala macam bunyi musik; berbagai bentuk hiburan tersedia seperti sandiwara, wayang, tari topeng, tari jejak, dan sendratari. Inilah pemandangan umum yang berlangsung sepanjang hari dan malam di negeri Majapahit.[19]

Jajahan di seberang lautan yang tercatat dalam *Hikayat Raja-Raja Pasai* meliputi daerah yang hampir sama seperti yang tercakup dalam Nusantara-nya Prapanca: dari Pasai ke Kepulauan Banda. Memang dalam pandangan sultan Pasai, dilihat dari segi kekuatan ketentaraan, Majapahit sama hebatnya dengan Cina dan Keling.[20] Perdana Menteri Gajah Mada, selaku arsitek utama bagi kerajaan agung itu dan kekuatan militernya, sangat diingat di dalam babad-babad Melayu. Dialah yang mengatur segala penyerangan untuk menguasai 'daerah, teluk, sungai dan pulau-pulau' yang belum takluk kepada Majapahit — serupa dengan apa yang ia lakukan menurut *Pararaton*. Seluruh petualangan, kecuali kegagalan di Minangkabau,[21] berhasil dengan gemilang. Dialah tokoh yang paling berkuasa di Majapahit; seperti penuturan seorang pemuda Jawa dalam *Sejarah Melayu* kepada Gajah Mada sendiri, yang sedang menyamar waktu itu, 'seperti keadaan sekarang, dialah sebenarnya raja negeri ini', tetapi kesetiaannya kepada mahkota tidak pernah diragukan.[22] Lama setelah kematiannya, dikatakan oleh *Hikayat Banjar*: 'Majapahit menjadi semakin kacau. Semua orang melarikan diri dari ibu kota dan ada yang pergi ke Bali, lainnya ke Tuban, ke Madura, ke Sidayu, ke Sandang, ke Demak, ke Pajang, atau ke Kudus'.[23]

Di dalam babad-babad Melayu, dan dalam kesusastraan Melayu umumnya, salah satu cara untuk menilai kedudukan suatu negara ialah dengan melihat betapa besar permintaan negara lain terhadap pangeran dan putri negara itu. Semakin tinggi kedudukan suatu negara di mata negara-negara lainnya, semakin besar pula jumlah para pangeran yang datang dalam suatu pertandingan terbuka, tempat para putri berkesempatan memilih jodoh mereka, seperti halnya ketika Gajah Mada menyelenggarakan pertandingan semacam itu di Majapahit,[24] seperti yang dituturkan *Sejarah Melayu. Sejarah Melayu* juga mengisahkan bahwa raja Majapahit kawin dengan seorang putri raja Tanjungpura, saudara keturunan raja-raja Malaka[25] — dengan demikian

---

19. *Ibid.*, hlm. 161.
20. *Ibid.*, hlm. 158.
21. *Ibid.*, hlm. 159-64.
22. C.C. Brown, 'The Malay Annals', *JMBRAS*, 25, ii, iii (1952) hlm. 74-5.
23. J.J. Ras, *Hikayat Banjar, A Study in Malay Historiography* (The Hague, 1968) hlm. 424-5.
24. Brown, hlm. 74-5.
25. *Ibid.*, hlm. 32.

berarti bahwa para raja Malaka mempunyai kedudukan yang sederajat dengan raja-raja Majapahit — dan bahwa Sultan Mansur Syah dari Malaka berangkat ke Majapahit untuk meminang putri Majapahit, dan bersama sang putri juga memperoleh kedudukan raja muda atas Indragiri dan Siantan.[26] Di dalam *Hikayat Banjar,* Lambung Mangkurat pergi ke Majapahit untuk meminta salah seorang putra raja dinikahkan dengan Putri Junjung Buih, ratu dari Negara Dipa; tetapi ketika ia tiba dikatakan sang raja kepadanya bahwa semua putranya sudah menikah: putra tertua telah diizinkan menikah di Palembang, yang kedua di Bali, dan yang termuda di Surabaya; putrinya yang tertua telah dikawinkan di Minangkabau, yang kedua di Banten, dan yang termuda di Makassar. Untunglah, masih ada seorang putra raja Majapahit bagi ratu Negara Dipa, dan dari pernikahan ini lahir dua anak lelaki yang menjadi nenek moyang raja-raja Banjarmasin.[27]

Walaupun — menurut babad-babad Melayu — banyak pangeran dan putri Melayu menikah dengan putri dan pangeran Majapahit, tidak pernah ada tuntutan mereka untuk mewarisi kerajaan Majapahit. Paling jauh mereka gunakan perkawinan itu untuk menuntut kekuasaan atas suatu daerah yang kecil, seperti halnya dengan perkawinan Sultan Mansur Syah; atau untuk memperlihatkan asal usul keningratan agung dari suatu dinasti yang berkuasa di suatu negara, seperti halnya dalam *Hikayat Banjar* — tidak berbeda dengan peranan Iskandar Zulkarnain dalam *Sejarah Melayu.* Sebenarnya, di balik segala sepuhan pengaguman dan ketakjuban terhadap Majapahit, terdapat rasa dendam yang jelas terhadap kekuasaan Jawa ini. Kalau mereka dikalahkan orang Jawa, itu bukanlah disebabkan karena orang Jawa sebagai pribadi lebih kuat dan lebih pandai dari orang Melayu; sebaliknya, orang-orang Melayu selalu terlalu cerdik bagi orang Jawa — seperti jelas dari perbuatan mulia Hang Tuah di Majapahit,[28] atau seperti kekalahan Jawa di tangan orang-orang Minangkabau.[29] Pasai dan Singapura tidaklah dikalahkan Majapahit karena orang Jawa lebih pandai bertempur dan lebih berani dari orang Melayu, tetapi karena mereka memiliki jumlah tentara yang jauh lebih besar dan mereka dibantu orang-orang dari negeri lain,[30] atau karena didukung oleh pengkhianat-pengkhianat Melayu.[31]

Demikianlah kita menghadapi suatu paradoks, di satu pihak, raja-raja Mataram menyatakan diri sebagai pewaris kerajaan jaya Majapahit, tetapi babad-babad Jawa menggambarkan Majapahit sendiri dalam warna yang suram dan di atas kanvas yang tidak terlalu besar; sedangkan di pihak lain,

26. *Ibid.,* hlm. 76-84.
27. Ras, hlm. 290 ff.
28. Brown, hlm. 78-84.
29. Hill, hlm. 161-4, 170-1.
30. *Ibid.,* hlm. 157.
31. Brown, hal. 50-1

orang-orang Melayu yang mempunyai cukup alasan menaruh dendam terhadap Majapahit, menyajikan suatu lukisan yang jauh lebih semarak dan agung di dalam babad-babad mereka, suatu lukisan yang sampai batas tertentu merupakan kenangan terhadap apa yang dilukiskan Prapanca dalam *Nagarakrtagama*-nya.

Adapun mengenai *Nagarakrtagama*, tampaknya hampir tidak mungkin para penulis babad Melayu mempunyai pengetahuan apa pun tentang tulisan tersebut. Seperti telah kita catat, Prapanca menyelesaikan puisinya itu pada 1365. Kenyataan bahwa satu-satunya naskah puisi ini adalah salinan yang dibuat pada 1740 tampaknya memberi petunjuk bahwa ia tidak dikenal secara luas dan mungkin tidak terlalu dihargai orang-orang semasa Prapanca, juga tidak oleh generasi-generasi berikutnya.[32] Sampai tahun 1894, ia sebenarnya tidak dikenal di luar kalangan keraton di Cakranegara, Lombok, dan tanpa sangsi ia akan tetap tersimpan di sana – atau akan lenyap sama sekali – seandainya Pemerintah Hindia Belanda tidak mengutus Dr.J. Brandes, seorang filolog pemerintah untuk mengikuti gerakan militer yang terlibat dalam perang Lombok, dengan tugas menyelamatkan dari kerusakan segala benda budaya yang bernilai, khususnya naskah-naskah.[33]

Baik gerakan militer maupun tugas khusus Brandes berhasil baik. Dengan kemenangan atas Lombok, 'kerajaan' baru Hindia Belanda kini meliputi hampir seluruh kerajaan Majapahit menurut Prapanca, dan Brandes berhasil mengumpulkan banyak naskah berharga.[34] Adalah suatu ironi sejarah bahwa keberhasilan misi Brandes telah membawa serta hasil sampingan yang kemudian membantu mengurangi nilai keberhasilan keseluruhan upaya tersebut. Seandainya Brandes tidak tiba pada waktunya untuk menyelamatkan naskah-naskah dari kerusakan – salah satu di antaranya adalah satu-satunya naskah *Nagarakrtagama* – citra kita mengenai Majapahit pada dasarnya akan tetap seperti yang disajikan *Babad Tanah Jawi*, dan barangkali sedikit diubah dengan adanya terbitan *Pararaton* tahun 1896.

Penemuan dan kemudian penerbitan *Nagarakrtagama* mengubah gambar secara radikal. Seperti telah kita catat, gambar tentang Majapahit yang diberikan Prapanca adalah suatu suasana keagungan dan kemakmuran. *Nagarakrtagama* secara singkat menceriterakan sejarah kerajaan, menguraikan secara luas kemegahan masa kininya, dan, dengan sendirinya, tidak

---

32. Lihat Pigeaud, Jilid IV. hlm. 548; Zoetmulder, hlm. 354-5. Untuk pendapat yang berbeda, lihat C.C. Berg, *Maya's Hemelvaart in het Javanese Buddhisme; IA, Lalitawisatara-Traditie op Java* (Amsterdam, Noord-Hollandsche, 1969) hlm. 338.
33. Lihat Pigeaud, Jilid I, hlm. xi; C.C. Berg, 'The Work of Professor Krom' in D.G.E. Hall (ed.), *Historians of South East Asia* (London, O.U.P., 1961) hlm. 165-6.
34. Tentang naskah-naskah ini, yang disebut koleksi Lombok, lihat Th. Pigeaud, *Literature of Java, Catalogue Raisonne Javanese Manuscripts in the Library of the University of Leiden and Other Publications in the Netherlands* (The Hague, M. Nijhoff, 1967-70) Jilid II, hlm. 252-320.

mengatakan sesuatu tentang akhir kerajaan itu, yang baru terjadi lebih dari seabad kemudian setelah puisinya selesai ditulis.

Lebih penting dari gambar itu sendiri adalah kredibilitas sumber yang digunakan untuk mempersembahkan gambar itu. Karena penelitian mengenai sejarah dan budaya Jawa kuno, yang menggunakan keterangan dari tulisan-tulisan dan kesusastraan Jawa kuno, makin lama makin menghasilkan pendapat-pendapat yang cenderung membeberkan ketidakbenaran keterangan-keterangan yang terdapat dalam *Babad Tanah Jawi, Serat Kanda* dan yang serupa, nilai sumber-sumber tersebut jatuh merosot secara tajam di dalam pandangan para sarjana Barat dan murid-murid pribumi mereka. Sebaliknya, *Nagarakrtagama* dan tulisan-tulisan di pihak lain telah diterima sebagai sumber keterangan yang secara hakiki dapat dipercaya mengenai masa lampau Jawa. Setelah terbitnya terjemahan *Nagarakrtagama* oleh Kern di dalam seri artikel pada *BKI* antara 1905 dan 1914, demi tujuan-tujuan praktis, Majapahit adalah Majapahitnya Prapanca, yang ditambah dengan keterangan-keterangan dari *Pararaton* dan tulisan-tulisan. Tidaklah terlalu lama bagi hasil studi ilmiah mengenai Majapahit dan sejarah Indo-Jawa pada umumnya untuk mendapatkan tempatnya dalam karya klasik Profesor Krom, *Hindu-Javaansche Geschiedenis*[35] (Sejarah Hindu Jawa), dan ke dalam berbagai buku pelajaran di sekolah-sekolah menengah.[36] Hanya selangkah kecil saja dari sana untuk penerimaan penuh oleh elite Indonesia, yang berpendidikan Barat yang sedang muncul, terhadap gambar Majapahit yang baru dan lebih gemilang ini.[37]

Bukanlah suatu hal kebetulan, barangkali, bahwa semasa periode kelahiran kembali Majapahitnya Prapanca ini, Budi Utomo didirikan pada 1908, sebagai perwujudan pertama dari kebangunan kesadaran nasional — seabad setelah terbitnya *Pararaton*, tiga tahun setelah munculnya artikel pertama dari rangkaian karangan Pern mengenai *Nagarakrtagama*. Pada mulanya organisasi

---

35. Krom, hlm. 14, 19-20, cf. Berg, hlm. 166 ff.
36. Salah satu buku pelajaran tertua adalah karangan W. Fruin-Mees, *Geschiedenis van Java* (Weltevreden Batavia, Commissie voor Volkslectuur, 1919 edisi ke-1, 1922 edisi ke-2) Jilid I. Untuk buku-buku pegangan lainnya; lihat M. Ali 'Historical Problems' dalam *Introduction to Indonesian Historiography*, hlm. 1-2; lihat juga makalah Reid di bawah.
37. Namun, perlulah ditekankan di sini, bahwa elite baru didikan Barat ini hanya merupakan suatu bagian sangat kecil dari penduduk Jawa. Pengaruh mereka terhadap pembentukan citra tentang masa lampau Jawa sebenarnya tidak usah dihiraukan, setidak-tidaknya sampai kejatuhan Belanda di Indonesia. Bagi bagian terbesar penduduk Jawa, yang sebenarnya hampir tidak tersentuh sistem pendidikan yang diperkenalkan oleh pemerintah kolonial, citra tradisional mengenai Majapahit tidak berubah. Sementara anggota-anggota elite baru mendapatkan citra tentang Majapahit melalui bacaan buku-buku pelajaran yang ditulis guru-guru Belanda mereka berdasarkan laporan Prapanca, mayoritas penduduk Jawa tetap saja membaca — atau, lebih tepat, mendengar pembacaan — *babad* dan menonton pertunjukan-pertunjukan *ketoprak* (permainan rakyat) yang biasanya didasarkan pada peristiwa-peristiwa dari *babad*.

ini hanya mencari rangsangan dan kemajuan bagi orang Jawa saja,[38] tetapi regionalisme ini segera mengalah bagi cita-cita satu Indonesia yang meliputi seluruh wilayah Hindia Belanda; cita-cita ini didukung penuh oleh organisasi-organisasi lain yang bersifat kedaerahan. Model manakah yang lebih baik bagi satu Indonesia yang merdeka dan bersatu ini kecuali Majapahit Raya, Majapahit *yang sebenarnya,* yang baru saja dihidupkan kembali oleh karya para ilmuwan besar seperti Brandes, Kern, dan Krom, yang luas wilayahnya kebetulan sama, atau malah lebih besar dari Hindia Belanda?[39]

Tetapi, beberapa penyesuaian 'kecil' tampaknya perlu dibuat terhadap kerajaan Jawa ini agar dapat diterima sebagai lambang bagi Indonesia baru. Yang paling penting adalah penghapusan pembedaan antara Jawa dan Nusantara. Yang terakhir ini di dalam sumber-sumber Jawa kuno berarti 'pulau-pulau lain', artinya pulau-pulau di luar tanah Jawa, kini memperoleh pengertian baru, sesuatu seperti 'nusa di antara dua benua', atau kepulauan, yang sekaligus mencakup baik Jawa maupun pulau-pulau lainnya. Dengan cara ini, Majapahit abad ke-14 itu dapat dilihat sebagai zaman keemasan Indonesia, puncak dari hasrat kesatuan yang selalu ada di sepanjang sejarah, dan Gajah Mada dapat dipandang sebagai pahlawan nasional, yang dengan usaha yang tidak pernah lelah telah berhasil mencapai kesatuan itu.[40] Suatu faktor yang mungkin menggampangkan bagi seorang bukan Jawa untuk menerima Majapahit sebagai lambang bagi Indonesia ialah penemuan penting lainnya dalam penelitian-penelitian mengenai Indonesia. Kali ini bukanlah sekadar penemuan suatu naskah tertentu, melainkan suatu kerajaan besar di masa lampau yang sama sekali terlupa oleh angkatan kemudian. Pada 1918, George Coedes menerbitkan salah satu sumbangannya yang paling penting bagi penelitian sejarah Indonesia, yang tanpa diragukan ia telah membuktikan keberadaan Sriwijaya, jauh sebelum lahirnya Majapahit.[41] Penemuan baru ini segera diterima para pemimpin

---

38. Lihat R. van Niel, *The Emergence of the Modern Indonesian Elite* (The Hague, W. van Hoeve, 1960) hlm. 56; lihat juga makalah Reid di bawah.
39. Dalam hubungan ini orang-orang Indonesia didikan Belanda hanya menggemakan kata-kata para guru mereka, yang tampaknya senang sekali menyatakan bahwa luasnya wilayah di bawah kekuasaan Majapahit hampir sama dengan wilayah dalam Hindia Belanda. Lihat umpamanya, Fruin-Mees, Jilid I, edisi ke-2 hlm. 91; Krom, hlm. 418; cf. G.J. Resink, *Indonesia's History between the Myths, Essays in Legal History and Historical Theory* (The Hague, W. van Hoeve, 1968) hlm. 152-3.
40. Demikianlah menurut sebuah karangan 'Het Rijk van Gadjah Mada', *Wederopbouw,* (1920) hlm. 5-6; lihat juga kupasan Soemarsono mengenai buku pelajaran Sejarah, karangan Fruin-Mees, *Geschiedenis van Java,* diterbitkan dalam majalah yang sama, hlm. 83-4. (Saya berutang budi kepada Dr. Anthony Reid yang telah mengarahkan perhatian saya kepada karangan-karangan tersebut).
41. G. Coedes, 'Le Royaume de Crivijaya', *BEFEO,* 18, vi (1918) hlm. 1-36.

pergerakan nasional sebagai lambang keagungan masa lampau; dan karena lambang baru ini adalah suatu kerajaan yang berpusat di Sumatera, ia memberikan semacam imbangan untuk menangkis kritik-kritik tentang dominasi Jawa.

Bagaimanapun juga, karena Sriwijaya hampir tidak meninggalkan sesuatu yang dapat menandingi kekayaan tulisan, monumen-monumen dan karya-karya sastra yang telah diwariskan sampai kepada kita oleh Majapahit, dan Jawa kuno pada umumnya, tidak dapat dielakkan bahwa Majapahit akan tetap merupakan yang lebih menonjol di antara kedua lambang kembar ini — bahkan bagi orang Sumatera. Peristiwa-peristiwa dari masa lampau Jawa merupakan tema-tema yang digemari para penulis yang kreatif pada tahun-tahun dua puluhan dan tiga puluhan, seperti terbukti dari lakon-lakon karya Sanusi Pane dan Muhammad Yamin.[42] Kecintaan Yamin yang sangat kuat terhadap Majapahit berlanjut di sepanjang hidupnya yang sibuk itu: ia menulis suatu biografi Gajah Mada,[43] dan penelitiannya yang sangat bersungguh-sungguh mengenai organisasi kenegaraan Majapahit telah diterbitkan setelah beliau wafat.[44]

Penerimaan yang sangat bergairah seperti yang diperlihatkan Yamin ini sebenarnya bukanlah terlalu umum. Beberapa orang menerima Majapahit selaku lambang kebesaran masa silam, tetapi sekaligus menunjuk kepada sifat masyarakat yang feodalistis pada zaman itu, atau malah menunjuk kepada kejahatan ekspansionisme yang imperialistis. Sedangkan Sukarno, yang mengakui pentingnya menganjurkan ide tentang keagungan masa silam sebagai alat untuk menggugah kesadaran nasionalisme,[45] menunjuk bahwa 'imperialisme Sriwijaya yang menaklukkan pulau-pulau sekitarnya', dan 'imperialisme Majapahit yang menguasai hampir seluruh kepulauan ditambah dengan Malaya' tidaklah berbeda dengan bentuk-bentuk imperialisme lainnya.[46]

---

42. Lihat A. Teeuw, *Modern Indonesian Literature* (The Hague, M. Nijhoff, 1967) hlm. 27-8; J.G. de Gasparis, 'Historical Writing on Indonesia (Early Period)' dalam *Historian of South East Asia*, hlm. 149.
43. Mengenai beberapa komentar tentang buku Yamin, *Gajah Mada, Pahlawan Persatuan Nusantara*, lihat Bambang Utomo, 'Some remarks on Modern Historiography' dalam *Historians of South East Asia*, hlm. 76-7; dan de Casparis, hlm. 148-9.
44. M. Yamin, *Tatanegara Madjapahit, jaitu Risalah Sapta-parwa Berisi 7 Parwa Hasil Penelitian Ketatanegaraan Indonesia tentang Dasar dan Bentuk Nusantara Bernama Madjapahit* 1293-1525. Kegemarannya terhadap Majapahit barangkali juga ikut mempengaruhi penerimaan 'bhinneka tunggal ika' — suatu ungkapan yang dikutip dari *Sutasoma*, suatu karya yang ditulis beberapa tahun setelah selesainya *Nagarakrtagama* — selaku motto Republik Indonesia. Lihat M. Yamin, *Naskah-Persiapan Undang-Undang Dasar* 1945 (Jakarta, Prapantja, 1960) Jilid 2, hlm. 77-81. Lihat juga makalah Noer dalam jilid yang sama.
45. Soekarno, *Indonesia Menggugat* (Jakarta, 1956) hlm. 118 ff. Lihat juga makalah Reid di bawah.
46. Soekarno, hlm. 16, 31.

Beberapa menolak sama sekali ide mengenai Majapahit selaku lambang bagi Indonesia baru, dengan mempertahankan bahwa Indonesia adalah ciptaan baru, dan tidak punya hubungan apa-apa dengan peristiwa yang terjadi di Indonesia masa silam. 'Semangat Indonesia adalah sesuatu yang baru', tulis Takdir Alisyahbana pada 1930, baik dalam isi maupun bentuknya. Ia tidak didasarkan pada masa silam. Kerajaan-kerajaan Sriwijaya dan Majapahit, yang dalam masa kejayaan silam mereka meliputi sebagian besar kepulauan, bukanlah *pelopor-pelopor* Indonesia, karena pada waktu itu rakyat yang dijajah sama sekali tidak menyukai penjajah. Sriwijaya dan Majapahit sama sekali tidak memiliki hakikat semangat Indonesia, yaitu keinginan untuk bersatu yang dirangsang kesadaran akan kepentingan dan cita-cita bersama.[47]

Seperti diperkirakan, para penulis Muslim dan para cendekiawan umumnya memperlihatkan keengganan yang kuat untuk menerima Majapahit, Sriwijaya, dan kerajaan-kerajaan Jawa kuno lainnya sebagai lambang bagi Indonesia baru. Mengingat kerajaan-kerajaan Islam pada masa lalu juga cukup banyak, mengapa, seperti yang dikemukakan seorang rektor Universitas Islam di Yogyakarta 'kita selalu harus bicara tentang Majapahit, Kediri, dan Sriwijaya, setiap kali kita mengingat keagungan tanah air? Bukankah Kesultanan Demak dan Kesultanan Mataram di bawah Sultan menentang Belanda: tidakkah itu salah satu di antara bukti tentang kejayaan yang telah mereka wariskan kepada rakyat kita?'[48] Menoleh ke belakang dari tahun enam puluhan, Dr. Mukti Ali, seorang di antara cendekiawan Islam yang terkenal mengeluh bahwa sebagai hasil karya-karya cendekiawan Barat, 'kemegahan kerajaan kuno Majapahit dengan perdana menterinya, Gajah Mada, dan rajanya, Hayam Wuruk, atau Kerajaan Kediri dengan rajanya, Airlangga, telah digali dari debu-debu sejarah yang paling dilupakan . . . dan telah menjadi cita-cita kepahlawanan bagi kaum muda Jawa.'[49]

Keluhan-keluhan seperti ini, yang dicetuskan pada tahun enam puluhan, memperlihatkan bahwa gambar Majapahit seperti dilukiskan Kern, Krom, dan ilmuwan lainnya, yang sedikit banyak telah memperoleh bentuk tertentu dalam dasawarsa kedua dan ketiga abad ini masih dan tetap mempunyai pengaruh kuat dalam pembentukan citra Majapahit di antara orang Indonesia masa kini. Penemuan-penemuan baru mungkin mengubah beberapa perincian, tetapi garis besar keseluruhan gambar pada dasarnya tetap

---

47. St. Takdir Alisyahbana, 'Menudju Masjarakat dan Kebudajaan Baru' dalam Achdiat K. Mihardja (ed.), *Polemik Kebudajaan* (Jakarta, Perpustakaan Perguruan Kementerian P.P. dan K, 1954) hlm. 14.
48. Dikutip dari A. Mukti Ali, *Alam Pikiran Islam Modern di Indonesia dan Modern Islamic Thoughts in Indonesia* (Jakarta, Nida, 1969) hlm. 51.
49. *Ibid.*, hlm. 20, 41; lihat juga pandangan Hamka mengenai Majapahit dalam makalah Noer dalam jilid ini.

sama seperti yang dilukiskan lebih dari setengah abad lampau.

Karya-karya setelah Perang dari Profesor Berg[50] yang, seandainya diterima, dapat mengubah sama sekali seluruh gambar, rupanya sampai kini mempunyai dampak yang kecil sekali. Majapahit Raya yang sampai kini dipandang Majapahit yang sebenarnya, akan diciutkan ke matra yang jauh lebih kecil, karena menurut Berg, apa yang dilukiskan dalam *Nagarakrtagama* itu bukanlah keadaan yang sebenarnya, tetapi keadaan yang harus terjadi menurut doktrin Majapahit Raya yang berlaku di zaman Prapanca. Puisi Prapanca adalah terutama suatu pernyataan imamat, suatu kehendak yang diolah secara luas, yang mengutamakan apa yang seharusnya terjadi, lebih daripada tentang apa yang sebenarnya terjadi. Dengan perkataan lain, keagungan Majapahit yang dengan fasih dinyanyikan dan dikekalkan dalam puisi ini sebenarnya tidak pernah terwujud.

Reaksi umum dari kebanyakan orang Indonesia, yang sedang menyibukkan diri mereka dengan masa lampau, adalah sikap berang. Banyak yang dengan tulus percaya bahwa tulisan-tulisan Berg — yang terbit segera setelah Indonesia memperoleh kemerdekaannya — ditulis karena rasa dendam terhadap Republik yang baru lahir ini. Kebanyakan orang Indonesia yang telah memperoleh sekadar pendidikan mengenai Jawa kuno tampaknya merasa bahwa adalah kewajiban mereka menentang apa yang mereka anggap sebagai kesalahan-kesalahan dalam sanggahan-sanggahan Berg.[51] Ulasan-ulasan yang paling lumrah terhadap teori baru Berg mengenai Majapahit itu di kalangan orang Indonesia berbunyi kira-kira seperti ini: 'Yah, apa yang Anda harapkan dari seorang Belanda?' atau kupasan-kupasan seperti yang dilaporkan oleh Casparis.[52]

Walaupun demikian, dalam kadar tertentu, tulisan-tulisan Berg telah meninggalkan bekasnya — meskipun hanya dalam bentuk tanda tanya — pada gambar Majapahit di dalam benak mereka yang sudah biasa dengan teori dan hipotesenya yang kompleks dan selalu berubah itu. Sebenarnya,

---

50. Sebagai pengantar untuk tulisan-tulisan Berg sesudah Perang, lihat 'Javanese Historiography — synopsis of its Evolution' dalam *Historians of South East Asia*, hlm. 13-23; 'The Work of Professor Krom' dalam *Ibid.*, hlm. 164-71; 'The Javanese Picture of the Past' dalam *Introduction to Indonesian Historiography*, hlm. 87-117. Tentang kritik terhadap pandangan Berg, lihat F.D.K. Bosch, 'C.C. Berg and Ancient Javanese History', *BKI*, 112 (1956) hlm. 1-24; de Casparis, hlm. 159-60; P.J. Zoetmulder, 'The Significance of the Study of Culture and Religion for Indonesian Historiography' dalam *Introduction to Indonesian Historiography*, hlm. 326-43.

51. Lihat, umpamanya, Slametmuljana, 'Adakah Prapantja sungguh pudjangga keraton?', *Bahasa dan Budaja*, 1, ii (1952) hlm. 14-22; Sutjipto Wirjosuparto, 'Prapantja sebagai penulis sejarah', Penelitian Sedjarah, 1, i (1960) hlm. 15-20; S. Supomo, 'Tugas penulis babad dan pelaksanaannja' dalam *Laporan Kongres Ilmu Pengetahuan Nasional Kedua 1962*, (Jakarta, Madjelis Ilmu Pengetahuan Indonesia, 1965) Jilid 6, hlm. 9-36.

52. Lihat de Casparis, hlm. 154.

juga sekarang banyak orang Indonesia yang, seperti Takdir Alisyahbana pada sekitar empat dasawarsa lalu, yakin bahwa Indonesia adalah suatu ciptaan baru yang sama sekali tidak punya kaitan apa-apa dengan Sriwijaya dan Majapahit, telah memperlihatkan kesediaan mereka menerima penemuan baru Berg ini. Untuk sekadar menyebut dua nama dari antara cendekiawan Indonesia yang sangat terkemuka yang siap menerima pandangan Berg mengenai masa lampau Jawa, yaitu Resink dan Soedjatmoko; mereka berulang kali memuji Berg, yang 'telah memberikan sumbangan berharga . . . bahwa ia telah membuka pertanyaan tentang sejauh mana keabsahan teori Krom mengenai proses Hinduisasi di Jawa,'[53] atau orang yang 'mencoba mengurangi kemegahan citra Majapahit Raya kepada matra-matra yang lebih kecil,'[54] walaupun ia mempunyai sedikit banyak status resmi di Indonesia.

Sejauh mana citra Majapahit Raya akan diubah oleh serangan-serangan ini, sebagian besar sangat tergantung, bukan pada ketepatan atau ketidaktepatan tafsiran yang berbeda-beda mengenai berbagai sumber – babad-babad, *Nagarakrtagama* dan sebagainya – melainkan, menurut hemat saya, pada kadar kesatuan dan stabilitas yang telah tercapai di Indonesia masa kini. Semakin yang *tunggal* (kesatuan) menjadi kenyataan, semakin kurang orang membutuhkan simbol kesatuan itu; dan semakin berkurang ketakutan terhadap *bhinna* (kepancawarnaan) yang dapat membawa kepada keretakan, semakin kurang pula kebutuhan akan simbol stabilitas dan keagungan masa lampau yang sudah jauh itu. Hanya apabila simbol-simbol seperti ini tidak dibutuhkan lagi, barulah Indonesia akan mampu menerima suatu citra mengenai Majapahit, yang tidak lebih besar ataupun lebih kecil dari Majapahit yang sebenarnya di masa lampau Jawa. Sekalipun demikian, barangkali seseorang hendaknya tidak terlalu optimistis dalam hal ini, karena di suatu negeri di mana – seperti yang diungkapkan secara baik sekali oleh Profesor Benda – 'penampakan lebih penting daripada (sama penting dengan) hakikat, *apa yang sebenarnya "benar"?*'[55]

---

53. Soedjatmoko, *An Approach to Indonesian Historiography: towards an Open Future,* (Cornell Modern Indonesia Project) (Ithaca, Cornell U.P., 1960) hlm. 14. Lihat juga karangannya, 'The Indonesian Historian and His Time' dalam *Introduction to Indonesian Historiography,* terutama hlm. 404-5.
54. Resink, hlm. 152.
55. H.J. Benda, kupasan atas G.J. Resink, *Indonesia's History between the Myths,* dalam *JSEAS,* 1, ii (1970), hlm. 135.

PANDANGAN ARUNG PALAKKA TENTANG DESA DAN PERANG MAKASSAR 1666–1669*

Leonard Y. Andaya

Di dalam studi-studi yang diadakan oleh para sejarawan Barat dan sejarawan didikan Barat, tokoh Arung Palakka digambarkan terutama dalam kerangka persaingan ekonomi di wilayah Indonesia bagian barat laut, antara Kerajaan Makassar Goa dan Kompeni Hindia Belanda (VOC), yang memuncak dalam Perang Makassar, 1666-1669. Sedangkan bagi orang Bugis Makassar, cerita mengenai Arung Palakka dan perang tersebut mengandung makna yang lebih dalam karena peristiwa itu mewakili tema-tema dan kepercayaan-kepercayaan dasar yang sampai kini menguasai kehidupan mereka. Di kalangan keluarga raja dan kaum ningrat Bugis-Makassar, perang itu serta peranan Arung Palakka di dalamnya dianggap sebagai satu bab baru dalam perjuangan

Saya ingin mempersembahkan makalah ini kepada Abd. Rahim Daeng Mone, La Side Daeng Tapala, dan Almarhum Andi Pangerang Opu Tosinilele yang dengan sabar berjam-jam lamanya membagi pengetahuan mereka tentang sejarah dan kebudayaan bangsa mereka kepada saya.

kekuasaan politik dan kepemimpinan di Sulawesi Selatan, yang berjalan cukup lama, biasa dan masih terus berlangsung. Bagi bagian terbesar penduduk desa biasa, pokok ini malah telah memperoleh matra yang lebih luhur dan telah merupakan semacam pengukuhan terhadap keunggulan pandangan mereka tentang dunia. Penafsiran yang terpencar antara kalangan keraton dan pedesaan ini mencerminkan suatu perbedaan yang gawat yang menyangkut pandangan tentang dunia. Hal ini akan jelas dalam suatu pengkajian terhadap tradisi babad dan cerita-cerita rakyat.

Di dalam tradisi keraton mengenai penulisan babad *(attoriolong* (Bugis)/ *patturiolong* (Makassar), yang menjadi perhatian utama adalah daftar para penguasa beserta tindakan-tindakan mereka.[1] Dunia babad itu ada, hanya karena kehadiran seorang penguasa. Kalimat-kalimat pembuka pada babad-babad ini melukiskan keadaan bumi sebelum zaman para penguasa sebagai dunia yang tanpa hukum, penuh dengan peperangan dan ketidaktertiban. Ke dalam situasi yang demikian itulah turun seorang tokoh dari Alam Atas (*ToManurung*/Bugis, *TuManurung*/Makassar). Dia inilah yang menjelmakan kekacauan purba itu menjadi ciptaan baru dan menuangkan makna dengan kehadirannya. Dunia yang sungguh, baru mulai dengan kehadiran tokoh ini, yang menjadi penguasa pertama dunia ini. Dari titik inilah selanjutnya segala gerakan berputar sekitar dan digiatkan sang penguasa, sebagai titik pusat dari apa yang oleh penulis babad ditentukan sebagai dunia yang sejati. Segala sesuatu yang tidak menyangkut si penguasa tidak memperoleh tempat dalam babad karena ia tidak dari dunia ini dan sebab itu tanpa makna dan tanpa arah. Logika kepenguasaan dalam tradisi keraton tentang penulisan babad inilah yang menentukan peristiwa-peristiwa mana yang harus dibahas dan bagaimana harus dinilai.

Di dalam tradisi cerita-cerita rakyat pedesaan, bukannya si penguasa yang merupakan kekuatan penggerak dunia ini, melainkan adat dan kebiasaan (*ade'*/Bugis, *ada'*/Makassar) yang telah diwariskan nenek-moyang dan dikukuhkan oleh waktu. Tradisi pedesaan ini memantulkan kepercayaan mendasar orang desa terhadap keunggulan hakiki dari *ade'/ada'* dan masyarakat *gaukeng* (Bugis)/*gaukang* (Makassar) yang asli, yang mendahului pelembagaan kekeratonan dan yang bertanggung jawab terhadap penciptaannya.[2] Nilai-nilai masyarakat yang didasarkan pada *ade'/ada'* yang sangat tua ini membentuk dunia orang-orang desa dan di dunia itulah terjadi interaksi antara manusia biasa, ningrat, penguasa, dan para dewa. Di mata orang desa, para pelaku berganti, tetapi *ade'/ada'* tinggal utuh dan pada akhirnya muncul sebagai pemenang dan pengukuh. *Ade'/ada'* merupakan

1. Sebagai contoh *attoriolong* Bugis, lihat B.F. Matthes, *Boegineesche Chrestomathie* (Makassar, 1864). *Patturioloang* Makassar dapat dilihat dalam B.F. Matthes, *Makassaarsche Chrestomathie* ('s-Gravenhage, M. Nijhoff, 1883), dan dalam G.J. Wolhoff dan Abdurrahim (eds.), *Sejarah Goa*, (Ujungpandang, 1967).

unsur penentu yang pokok dalam penafsiran para penutur kisah dan penduduk desa tentang peristiwa-peristiwa di masa silam.

Para sarjana yang telah mempelajari babad-babad keraton telah menyatakan ketakjuban besar mereka terhadap kesadaran sejarah orang-orang Bugis/Makassar.[3] Namun, para penyalur tradisi-tradisi ini tidak berusaha ke arah ketepatan sejarah sebagaimana adanya, melainkan upaya pencatatan masa lampau yang sesuai dengan dan dapat dipahami di dalam lingkaran pandangan dunia kekeratonan. Dalam kerangka ini baik babad keraton maupun cerita-cerita rakyat pada dasarnya serupa; mereka melukiskan peristiwa-peristiwa masa lampau di dalam suatu kerangka pemikiran yang sudah lumrah dan dapat diterima para pendengar mereka masing-masing. Sebagai contoh, adalah cerita mengenai Arung Palakka dan Perang Makassar tahun 1666-1669. Sebagian besar karya yang diterbitkan, yang memperoleh sumber-sumber pribumi yang berhubungan dengan pokok ini, hampir sepenuhnya bergantung pada dokumen-dokumen yang berasal dari keraton-keraton Bugis-Makassar.[4] Sebagai hasilnya, mereka memusatkan perhatian pada pertentangan politik antara kerajaan-kerajaan yang berlawanan, lalu melaporkan keagungan para pemimpin Bugis yang menang di satu pihak dan hanya kemasygulan dan pesimisme golongan penguasa Makassar yang kalah di pihak yang lain. Cerita yang sama mengalami perubahan apabila dikisahkan penduduk desa dalam 'Riwayat Tiga Kapal' *(Sinrili' na Kappala' Tallumbatua)*.[5] Makalah ini adalah suatu usaha untuk memperlihatkan betapa orang-orang pedesaan mengungkapkan pandangan mereka tentang dunia yang khas pemahaman mereka, melalui penglihatan mereka sendiri tentang

---

2. Suatu *gaukeng/gaukang* adalah suatu obyek yang dipandang memiliki khasiat magis yang bertindak sebagai penyempurna dan sebagai unsur pemersatu masyarakat. Lihat H.Th. Chabot, *Verwantschap, Stand en Sexe in Zuid-Celebes* (Groningen, J.B. Wolters, 1950) hlm. 239. Untuk suatu diskusi tentang hubungan persekutuan-persekutuan ini dengan lembaga-lembaga kekeratonan, lihat L.Y. Andaya, 'The Nature of Kingship in Bone' dalam *Pre-Colonial State Systems in Southeast Asia* (Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society, Monograph no. 6) (Kuala Lumpur, 1975) hlm. 115-25.

3. R.A. Kern, 'Proeve van Boegineesche geschiedschrijving', *BKI*, 104 (1948), hlm. 30; A.A. Cense, Eenige aanteekeningen over Makassaars-Boeginese geschiedschrijving', *BKI*, 107 (1951), hlm. 51-7; J. Noorduyn, 'Origins of South Celebes Historical Writing' in Sudjatmoko (ed.), *An Introduction to Indonesian Historiography* (Ithaca, Cornell U.P. 1965), hlm. 138-43; Mattulada, *Latoa, Satu lukisan analitis terhadap antropologi-politik orang Bugis* (Ujungpandang, 1975) hlm. 16-20.

4. Suatu kekecualian ialah tiga jilid karya dalam bahasa Bugis oleh La Side Dg. Tapala berjudul, *Lontara'na Petta Malampee Gemme'na (Sulawesi riatang 1611-1696)* (Ujungpandang, 1971). Laporan La Side mengenai kehidupan masa muda Arung Palakka diperoleh terutama dari sumber-sumber lisan pedesaan.

5. Sebuah *sinrili'* adalah sebentuk puisi seperti *syair Melayu*, tetapi ia tidak wajib berirama. 'Tiga Kapal' dalam judul itu menunjuk kepada kapal-kapal Belanda yang datang dan menyerang kerajaan Goa. Walaupun secara historis terdapat dua puluh satu kapal Belanda yang merupakan armada, cerita ini hanya menyebut tiga saja.

suatu peristiwa sejarah yang cukup terkenal dan bagaimana sikap peristiwa lampau itu dinilai.

Untuk mengerti pentingnya aspek-aspek tertentu dari *Sinrili' na Kappala' Tallumbatua,* dibutuhkan sekadar pengetahuan mengenai wilayah dan peristiwa-peristiwa di sekitar Perang Makassar itu. Di Sulawesi Selatan terdapat empat suku utama: Bugis (3.200.000), Makassar (1.500.000), Toraja (550.000), dan Mandar (400.000).[6] Walaupun terdapat perbedaan-perbedaan nyata dalam gaya hidup sebagai akibat pengaruh Islam (Bugis, Makassar, Mandar) dan Kristen (Toraja), secara kebahasaan dan kebudayaan keempat suku ini terjalin.[7] Bugis dan Makassar menduduki tanah-tanah yang terbaik di bagian semenanjung, sedangkan suku-suku kecil, seperti Mandar, menyebar di sepanjang pantai sebelah barat daya dan suku Toraja terpencar di daerah pegunungan di pedalaman. Selama masa pertumbuhan suku-suku yang terpisah ini, orang-orang Bugis-Makassar memiliki keuntungan yang menentukan karena mempunyai tanah lahan yang sangat luas yang mampu mendukung jumlah penduduk yang besar. Pemusatan tenaga manusia yang terus meningkat membentuk kekuatan dasar bagi kerajaan-kerajaan Bugis-Makassar yang sedang tumbuh dan menjamin keunggulan mereka dalam segala masalah di Sulawesi Selatan.

Menurut tradisi yang paling tua, kerajaan Bugis di Luwu' pada abad ke-15 adalah kerajaan pertama yang memperluas kekuasaannya di daerah itu. Pada abad ke-16 dan ke-17, sebagai kekuatan utama ia digantikan oleh kerajaan kembar Makassar, yaitu kerajaan Goa-Tallo[8] dan kerajaan Bugis di Bone; tetapi pada 1611 Goa muncul sebagai yang paling ampuh dan tidak terlawan. VOC memandang satu-satunya ancaman yang gawat akan datang dari pihak Goa, setelah hubungan mereka makin menegang akibat persaingan ekonomi di bidang perdagangan rempah-rempah di wilayah timur laut Indonesia. Beberapa kejadian yang tidak menguntungkan memperuncing permusuhan yang terus bertumbuh antara kedua golongan itu. Pada 1660 Belanda menyerang Makassar sebagai pembalasan terhadap pembunuhan atas awak kapal Belanda yang terdampar serta penyitaan muatan kapal tersebut. Walaupun tercapai suatu penyelesaian atas pertikaian itu, hubungan antara Goa dan Belanda terus merosot. Akhirnya pihak VOC di bawah Laksamana

6. Christian Pelras, 'Celebes-Sud: Fiche Signaletique, *Archipel* (Paris), 10 (1975), hlm. 6.
7. R.F. Mills, 'The Reconstruction of Proto-South Sulawesi', *Archipel* (Paris) 10 (1975) hlm. 217-18.
8. Pada abad ke-16 sebuah kerajaan kecil Tallo' mengadakan suatu perjanjian dengan kerajaan Goa yang jauh lebih besar dan berkuasa. Sejak waktu itu, selanjutnya keduanya dipandang selaku kerajaan kembar. Dalam kerajaan itu, raja Tallo akan memegang jabatan perdana menteri *(pabbicara butta)* dalam kerajaan Goa. Abdurrazak Dg. Patunru, *Sejarah Goa* (Ujungpandang, 1967), hlm. 9. Selanjutnya saya akan menggunakan istilah 'Goa' untuk menandai kedua kerajaan tersebut.

Cornelis Speelman mengadakan gerakan militer besar-besaran, yang berhasil mengalahkan Makassar dalam perang 1666-1669.

Di dalam aksi militer itu ikut serta sebuah kontingen kecil para pelarian Bugis di bawah pimpinan Arung Palakka.[9] Ayahnya adalah seorang penguasa kecil di Soppeng, dan ibunya adalah putri penguasa Islam yang pertama di Bone. Arung Palakka bersama para pengikutnya melarikan diri dari Sulawesi ke Pulau Butun pada 1660, setelah suatu pemberontakan yang gagal melawan para penguasa Goa. Tiga tahun mereka tinggal di Butun, tetapi karena ada ancaman gerakan penghukuman dari pihak Makassar yang terus-menerus, kehadiran mereka di pulau itu tidak aman. Akhirnya mereka memutuskan untuk meminta bantuan pada pihak Belanda, sehingga pada 1663 dikirim sebuah kapal ke Butun untuk mengambil para pelarian itu ke Batavia. Kepada mereka diberikan tanah di tepi Sungai Angke. Di sana mereka membangun pemukiman mereka dan berusaha mempertahankan hidup yang tidak menentu selama tiga tahun. Selama dalam pembuangan, mereka tidak pernah melupakan tekad mereka untuk kembali ke tanah air mereka dan membebaskan rakyat dengan bantuan VOC. Sebab itu, dapat dipahami, ketiadaan kegiatan di Batavia telah melahirkan rasa tidak puas dan frustrasi yang sering kali terlampias dalam perbuatan-perbuatan tidak senonoh, yang membuat mereka dicap sebagai perusuh-perusuh yang tidak dapat diurus. Akhirnya Belanda memutuskan untuk menggunakan mereka sebagai serdadu sewaan melawan orang Minangkabau di Pariaman, pada Agustus 1666, antara lain untuk menjauhkan mereka dari tindakan-tindakan tidak senonoh.

Prestasi yang mengherankan, yang diperlihatkan pasukan Bugis di bawah pimpinan Arung Palakka di Pariaman, itu akhirnya meyakinkan Belanda betapa berharganya mendapatkan orang Bugis selaku sekutu dalam setiap bentrokan dengan Goa di masa depan. Ketika gerakan pembalasan VOC berlayar meninggalkan Batavia pada Desember 1666 untuk menyerang Goa, yang menonjol di antara pasukan pribumi adalah Arung Palakka dengan orang-orang Bugis. Salah satu bagian penting dalam strategi Belanda ialah memanfaatkan kehadiran Arung Palakka untuk mengerahkan orang Bugis menentang penjajah Goa. Seperti yang diharapkan, ribuan orang Bugis mengikuti Arung Palakka dan telah memainkan peranan yang menentukan dalam mengalahkan Goa dan memaksanya menandatangani Perjanjian Bungaya, 18 November 1667. Para pemimpin Goa sebenarnya tidak pernah menerima perjanjian itu secara sungguh-sungguh, April 1668, perang yang

9. Dalam naskah-naskah Bugis, biasanya ia disebut dengan nama pribadinya (La Tenriatta), gelar keningratannya (Arung Palakka), nama tambahannya (To Unru' atau Malampee Gemme'na) atau nama anumerta (Peta Matinroe ri Bontuala'). Mengingat ia tidak begitu dikenal dengan nama-nama lain di bagian barat, kecuali dengan nama Arung Palakka, maka selanjutnya saya hanya akan menggunakan nama ini saja dalam makalah ini.

belum selesai itu berkobar kembali dengan ganas. Inilah peristiwa yang tidak pernah dialami Belanda di mana pun di seluruh Nusantara. Tetapi, melulu keberanian saja tidaklah dapat menandingi senjata api Belanda, sehingga pada Juli 1669 Goa terpaksa menandatangani Perjanjian Bungaya untuk kedua kalinya dan mengakhiri perang.[10]

Setelah kekalahan Goa itu, Arung Palakka merupakan arsitek utama dalam menata kembali struktur kekuasaan di Sulawesi Selatan. Walaupun ia sendiri tidak mempunyai kerajaan sebagai dasar kekuatannya sampai kelak ia dinyatakan sebagai raja Bone tahun 1673, ia mempunyai pengaruh yang sangat besar dari kedudukannya di Bontoala', yang terletak hanya beberapa kilometer dari markas besar Belanda di Fort Rotterdam. Dengan mengandalkan kedudukannya yang menguntungkan dengan Laksamana Speelman, dan kemudian dengan para gubernur jenderal di Batavia setelah kematian Speelman, Arung Palakka telah berani menentang para gubernur di Fort Rotterdam demi mencapai tujuannya untuk membuat seluruh Sulawesi Selatan — termasuk daerah Mandar dan Toraja — menyepakati keinginannya. Selama tiga puluh tahun ia menguasai seluruh kejadian di wilayah itu dan telah meninggalkan tandanya, bukan hanya pada lembaga-lembaga politik dan sosial di wilayah itu, tetapi juga dalam ingatan rakyat dari setiap golongan di Sulawesi Selatan.

Para tetua Mandar dan Toraja masih dapat menyuguhkan tamu-tamu yang tertarik dengan kisah-kisah perlawanan kepahlawanan mereka dan kemenangan mereka melawan orang Bugis dan Arung Palakka. Suatu kebiasaan di kalangan orang Toraja yang masih bertahan sampai abad ke-20, yaitu merampas manusia dari kampung tertentu untuk dijadikan kurban, berasal dari zaman perang, Arung Palakka, ketika kampung itu mengkhianati perserikatan Toraja.[11] Beberapa daerah dalam wilayah Bugis yaitu Bone dan Soppeng yang mengaku mempunyai hubungan historis dengan Arung Palakka telah merupakan tempat-tempat keramat. Di Soppeng ada pohon bambu yang sangat dihormati penduduk. Menurut mereka, batang bambu tersebut pernah menjadi tiang panji yang dibawa oleh para pengikut Arung Palakka, yang kemudian berakar setelah ditancapkan di dalam tanah. Di Bone, penduduk sebuah kampung kecil bernama Cempalagia dengan bangga memperlihatkan sebuah sumber air tawar di tepi pantai, yang muncrat dari

10. Untuk sejarah singkat tentang keterlibatan Belanda dengan kerajaan Goa pada abad ke-17 serta laporan terperinci mengenai Perang Makassar, lihat F.W. Stapel, *Het Bongaais Verdrag* (Groningen, J.B. Wolters, 1922). Lihat juga kata pendahuluan C. Skinner (penyunting dan penerjemah), *(Sja'ir Perang Makassar* ('s-Gravenhage, 1963), untuk suatu laporan ringkas dalam bahasa Inggris mengenai latar belakang dan mengenai perang itu.

11. Wawancara dengan Pendeta Y. Linting, Pendeta Gereja Toraja, Ujungpandang, 13 April 1975; dan dengan Sarungallo', Pareng Kesu, Bekas Kepala Distrik Kesu, Rantepao, 3 Mei 1975.

bekas tapak kaki Arung Palakka ketika ia naik kapal yang menyelamatkannya ke Pulau Butun. Tetapi, tempat yang paling keramat dari semua tempat itu adalah makam Arung Palakka beserta istrinya yang terbaring bersisian di sebuah bukit di Bontolala', dekat kota Ujungpandang (dahulunya Makassar). Orang berdatangan dari segala pelosok Sulawesi Selatan untuk meminta berkah dan mengadakan nazar-nazar khusus di makam ini karena mereka tetap percaya pada kekuatan-kekuatan istimewa Arung Palakka.

Yang sangat mengherankan dan patut dicatat adalah keikutsertaan orang Makassar dalam memberikan penghormatan serta pujaan mereka terhadap pemimpin Bugis, Arung Palakka, yang sebenarnya adalah musuh bebuyutan mereka. Para penduduk desa di Makassar berduyun-duyun mengadakan ziarah ke makam Arung Palakka setiap tahunnya.[12] Di akhir 1974 dan awal 1975 salah satu program radio yang paling populer di kalangan orang Makassar adalah *Sinrili' na Kappala' Tallumbatua* (selanjutnya SKT), suatu cerita rakyat Makassar tentang Arung Palakka dan Perang Makassar, yang dituturkan seorang pengisah dengan bantuan sebuah alat musik bertali yang disebut *keso-keso.*[13] Mengingat bahwa Arung Palakka memegang peranan penting dalam kekalahan Goa, orang tidak menyangka bahwa ia akan menjadi pusat suatu cerita perang orang Makassar, demikian juga bahwa ia digambarkan secara simpatik seperti halnya dalam SKT. Suatu pengkajian terhadap struktur dan isi cerita tersebut mengungkapkan suatu pandangan tentang dunia dan masa lampau yang menjelaskan mengapa hal ini bisa terjadi.

Secara struktural, terdapat empat bagian dalam SKT: pendahuluan, pencarian, pelarian, dan perang. Di dalam pendahuluan, Tunisombaya (dia yang disembah, sang raja) dari Goa memanggil para penguasa bawahannya *(Karaeng Bate-Bate)* dan Dewan Sembilan *(Bate Salapang)* dan bertitah demikian: 'Tiada penguasa lain di atas saya: hanya aku yang disembah. Sesungguhnya, tiada penguasa lain yang sama seperti aku. Tetapi, aku menghendaki kalian menjadi perlindunganku karena aku belum kuat'.[14] Sebuah dinding besar diperintahkan untuk dibangun dengan ukuran tiga depa tebal dan lima depa tinggi.[15] Setelah selesai, Tunisombaya memanggil para ahli ramal untuk mengatakan apakah mungkin ada orang yang sanggup menghancurkan dinding itu dan memusnahkan Goa. Ketika seorang di

---

12. Wawancara dengan Hamzah Daeng Tompo pada 11 April 1975 dan dengan Abd. Rahim Daeng Mone pada 12 April 1975.
13. Lihat lampiran daftar kepustakaan. Terkenalnya siaran radio mengenai cerita ini, khususnya di kalangan penduduk pedesaan Makassar, tampak sebagai pengukuhan terhadap nilai-nilai yang dianut dalam cerita itu.
14. SKT, hlm. 2.
15. Satu depa adalah kira-kira sepanjang jarak dari ujung jari ke ujung jari dengan sebuah tangan direntangkan, atau sekitar enam kaki.

antara ahli ramal itu mengatakan bahwa ada orang itu, Tunisombaya memerintahkan supaya orang tersebut dicari dan dibunuh.

Dimulailah usaha pencarian itu. Si ahli ramal diminta menunjukkan musuh itu. Dan jawabnya adalah bahwa musuh itu masih di dalam rahim dan bahwa ibunya sedang mengidam. Tunisombaya pun memerintah agar semua wanita hamil dalam keadaan seperti itu dibunuh. Beberapa bulan kemudian Tunisombaya bertanya lagi pada si peramal, apakah ada musuh yang akan merubuhkan temboknya dan menghancurkan Goa. Lagi-lagi jawabannya, ya, dengan petunjuk bahwa sekarang musuh itu sudah berumur enam bulan. Semua wanita yang hamil enam bulan dibunuh. Demikianlah cerita itu berlanjut melalui beberapa tahapan kehamilan, waktu masih bayi, masa kanak-kanak, dan akhirnya masa muda, dengan jumlah orang yang dibunuh banyak sekali di setiap tahapan; tetapi musuh yang dicari masih belum terbunuh.[16] Akhirnya si peramal menasihati Tunisombaya untuk mengadakan pertandingan *raga* sebagai siasat untuk mengetahui musuh itu.[17] Karena si peramal dahulu telah mengatakan bahwa si penentang kekuasaan Tunisombaya itu akan datang dari kalangan rakyatnya sendiri, hanya para pemimpin kerajaan Goa saja yang diundang ikut serta. Melalui penampilan keterampilan yang menakjubkan dalam permainan *raga* ini, musuh yang dicari-cari itu kemudian diketahui: Andi Patunru', putra Tunisombaya sendiri.

Kemudian dimulailah pokok baru dalam bagian ketiga cerita ini, yaitu riwayat pelarian. Dengan ditemani saudaranya, Andi Patunru' melarikan diri meninggalkan Goa untuk menghindari kematian. Ia pergi mencari seseorang yang cukup tangguh memulangkan dia ke Goa untuk memupus rasa malu serta memulihkan harga dirinya. Dikunjunginya para penguasa di Bungoro, Sidenreng, Bantaeng, Butun, Bima, Sumbawa, Bali, Buleleng, dan Solo, tetapi secara halus telah ditolak semua pihak dengan alasan bahwa mereka bukanlah tandingan kekuatan Goa. Baru setelah bertemu dengan Gubernur Jenderal Belanda di Batavia, Andi Patunru' memperoleh sekutu yang mau dan mampu melakukan gerakan melawan Goa untuknya. Sebagai syarat atas bantuan ini, Andi Patunru' diminta pertama-tama membantu pertempuran Belanda melawan orang Minangkabau di Pariaman, di pantai barat Sumatera.

---

16. Walaupun SKT tidak menjelaskan mengapa ia tidak ditemukan, tradisi rakyat Bugis jauh lebih jelas. Ada yang menegaskan bahwa setiap kali ibu anak tersebut diperiksa, maka janin itu turun ke jantung betis bundanya dan dengan demikian selalu terhindar dari pemergokan. Yang lain mengatakan, karena bunda anak itu tergolong ke dalam keluarga keraton, ia bebas dari pemeriksaan. (Tradisi-tradisi rakyat ini dihimpunkan di Bone dan Soppeng pada September dan Oktober 1974).
17. Dalam permainan *raga*, sebuah bola rotan *(raga)* dilemparkan ke udara dan harus dipertahankan tetap di udara oleh para peserta dengan menggunakan seluruh bagian tubuh, kecuali tangan. Keterampilan akan diukur menurut cara dan berapa lama seseorang mampu mempertahankan bola itu di udara.

Ia menyetujuinya, dan dalam penyerbuan itu penguasa Pariaman menyerah kepada Andi Patunru' dan Belanda tanpa sebuah peluru pun yang ditembakkan. Setelah memenuhi janjinya itu, Andi Patunru' kini mendapat jaminan bantuan Belanda melawan Goa.

Bagian akhir kisah ini mengutarakan perang antara Andi Patunru', yang dibantu Belanda, dan Tunisombaya dari Goa. Walaupun dalam persenjataan pihak Belanda jauh lebih unggul, mereka diimbangi secara ampuh oleh pejuang-pejuang Makassar yang mendalam di bidang ilmu kekebalan. Perang ini berlarut beberapa tahun, dengan diselingi waktu-waktu perdamaian, ketika Andi Patunru' dan Belanda kembali ke Batavia untuk mendapatkan bala bantuan dan tambahan kapal. Pihak Makassar, yang karena kekurangan pangan menjadi makin lemah, akhirnya dipaksa menandatangani Perjanjian Bungaya yang menyudahi perang ini. Andi Patunru' dipulihkan kembali kedudukannya sebagai *Pati Mataranna* (Putra Mahkota) kerajaan Goa dan serentak menerima gelar Bugis — yaitu Arung Palakka — dari ibunya, keturunan keraton Bone. Cerita ini disudahi dengan suatu jalinan persahabatan dan persaudaraan antara Tunisombaya dan Gubernur Jenderal di Batavia.

SKT ini tampaknya mempunyai jalan cerita yang langsung dilandaskan pada suatu peristiwa sejarah tertentu, yaitu Perang Makassar, 1666-1669. Tetapi, dalam pengkajian yang lebih teliti mengenai isinya, akan dijumpai beberapa unsur pokok yang menjadi tekanan. Pertama-tama adalah menyangkut konsep tentang *siri'* dalam masyarakat Bugis-Makassar. Di dalam istilah *siri'* ini terkandung dua pengertian yang tampaknya saling bertentangan. Ia dapat berarti "malu", tetapi juga "rasa kehormatan" atau "harga diri". Sering terdengar seseorang itu merasa dibuat *siri'* atau 'dipermalukan' karena diabaikan, baik sengaja maupun tidak sengaja. Lebih jarang diutarakan mengenai seseorang yang berusaha memperoleh kembali atau memulihkan *siri'*-nya atau 'harga diri'. Namun, kedua segi kata tersebut sangat hakiki dalam memahami totalitas konsep tersebut.[18] Situasi *siri'* muncul pada saat seseorang merasa bahwa kedudukan atau perbawa sosialnya dalam masyarakat, atau rasa harga diri dan kehormatannya telah dicemarkan pihak lain secara terbuka. Bisa juga terjadi, kalau seseorang yakin bahwa ia telah dituduh melakukan sesuatu yang tidak ia lakukan, yang berarti dipersalahkan secara tidak adil. Dalam masyarakat serupa ini kesadaran keadilan itu sangat kuat dan langsung. Seorang Bugis atau Makassar akan menerima dengan rendah hati cacian yang kasar sekalipun kalau ia merasa dirinya bersalah, tetapi ia akan melawan dengan kekerasan terhadap sikap demikian itu

18. Chabot, hlm. 140, 211-26; Mattulada, hlm. 65-69; Mattulada, *Bugis-Makassar* (Jakarta, Jurusan Antropologi, Fakultas Sastra, Universitas Indonesia, 1973), hlm. 6-7, 27-28.

apabila ia percaya bahwa dirinya benar, dan sebab itu merasa pribadinya terhina di depan masyarakat.[19]

Sekali seseorang dibuat *siri'* (dipermalukan), maka oleh masyarakat ia dituntut untuk mengambil langkah menebus dirinya dengan menyingkirkan penyebab malu yang tidak adil itu dan dengan demikian memulihkan *siri'*-nya (harga diri) di matanya sendiri dan di mata masyarakat. Masyarakat mengharapkan seseorang yang telah dibuat *siri'* itu mengambil tindakan terhadap si pelanggar, karena dirasakan lebih baik mati mempertahankan harga diri *(mate ri siri' na)* daripada hidup tanpa harga diri *(mate siri')*. Mati mempertahankan *siri'*-nya, adalah 'menjalani kematian yang bergula dan bersantan' *(mate rigollai, mate risantannge)*, atau dengan perkataan lain, menjalani kematian yang manis.[20] Menurut para pemimpin masa lampau, salah satu tindakan salah yang dapat menyebabkan peperangan adalah perbuatan yang menimbulkan *siri'* terhadap seorang keturunan ningrat.[21] Seseorang yang *mate siri'* dan tidak melakukan sesuatu untuk mengatasinya akan dipandang hina oleh masyarakat dan dianggap tidak berguna bagi masyarakat. Dalam hal yang demikian, pembuangan dianggap lebih baik daripada suatu pengucilan yang sangat menghina di tengah-tengah masyarakat itu sendiri.

Kedua segi *siri'* (malu, harga diri) harus selalu dipelihara keseimbangan satu dengan yang lainnya. Dengan memelihara keseimbangan ini, seseorang tinggal utuh selaku seorang pribadi yang penuh. Apabila rasa malu yang menguasai dan menindih 'keseluruhan pribadi', harga diri harus mengembalikan pribadi itu ke dalam keseimbangan. Apabila harga diri cenderung menjadi keangkuhan, rasa malu atau rendah hati hendaknya diperkuat untuk memulihkan keserasian. Tanpa keseimbangan antara kedua segi *siri'* ini, seseorang itu dianggap kekurangan sesuatu atau 'tidak utuh'.

Unsur penting kedua dalam SKT adalah konsep tentang *pacce* (Makassar)/ *pesse* (Bugis). Dalam pemakaian sehari-hari ia berarti 'merasa sakit' dan 'pedih', tetapi ia mengungkapkan suatu emosi yang jauh lebih lembut dan mesra daripada arti yang dapat disuguhkan secara harfiah. Hal ini dapat terlihat dalam ungkapan-ungkapan Makassar dan Bugis sebagai berikut:

---

19. Contoh-contoh *siri'* yang paling sering dipercakapkan adalah yang menyangkut *silariang*, yaitu mereka yang kawin lari disebabkan penolakan pihak keluarga si wanita terhadap padanannya. Lalu dikatakan bahwa keluarga itu telah kena *siri'* (dipermalukan) dan hanya dengan membunuh kedua *silariang* itu rasa malu itu dapat dihapuskan. Suatu penyelesaian yang kurang begitu keras dapat terjadi apabila pasangan itu mendapat anak. Kegembiraan para nenek mungkin dapat mengurangi rasa sakit terhadap *silariang* dan dengan demikian membawa perdamaian.
20. Untuk kutipan ini saya berterima kasih kepada Dr. Shelly Errington.
21. Matthes, *Makassarsche Chrestomathie*, hlm. 252-3.

(Makassar)	:	*Ikambe Mangkasaraka, punna tasiri', pacceseng nipabbulo sibatanngang.*
Terjemahan	:	Bila bukannya *siri', pacce*-lah yang membuat kita, orang-orang Makassar, itu satu.
(Bugis)	:	*Ia sempugikku rekkua de'na siri'na messa pessena.*
Terjemahan	:	Bila tidak ada lagi *siri'* di antara orang Bugis, setidak-tidaknya yang pasti adalah *pesse.*

Seorang antropolog Bugis hanya mencatat keberadaan ide *pacce/pesse* dengan kata-kata bahwa ungkapan-ungkapan tersebut tadi 'meninggalkan kesan bagi seseorang bahwa *pacce/pesse* adalah semacam perangsang untuk meningkatkan perasaan setia kawan yang kuat di kalangan Bugis/Makassar'.[22] Untuk mengerti mengapa muncul suatu rasa setia kawan yang demikian, perlulah dijelajahi seterusnya dan dilihat bagaimana istilah ini digunakan dalam kesusastraan itu sendiri.

Dalam suatu naskah Bugis, penguasa dari Mario menyaksikan kedatangan sejumlah besar orang Bugis yang sudah payah, kelaparan, dan sakit, yang tiba di Kota Makassar. Mereka terdiri dari semua umur, dari anak lelaki sampai orang tua, yang berhari-hari dipaksa berjalan oleh pihak musuh, melalui gunung-gunung tinggi dan dataran yang sukar, sejak dari kampung halaman mereka. Di dalam diri sang pangeran Bugis ini bergolaklah *pesse* yang besar setelah menyaksikan penderitaan bangsanya *(Natemmakana pessena babuana Datu Mario mitai anrasanrasanna sempanuana).*[23] Bagian lain dalam naskah ini melukiskan kehebatan *pesse* yang tidak terbanding dalam diri Pangeran ToBala, ketika melihat penderitaan bangsanya yang tidak terkira itu *(ToBala de'nasa anukua pessena perru'na mitai pabanuana, natuju anrasarasang tempeddinna naita bati).*[24] Dalam kedua peristiwa itu, *pesse* muncul dalam diri seseorang ketika menyaksikan penderitaan saudara sebangsa. Dengan demikian *pacce/pesse* adalah suatu keadaan kemampuan untuk berbelaskasihan terhadap saudara sebangsa dan ikut membagi beban penderitaan mereka. Seorang Makassar atau Bugis yang tidak memiliki *pacce/pesse* dianggap telah kehilangan hubungan hakiki yang mengikat dia secara rohani dengan masyarakatnya sendiri. Dia tidak lagi merasakan penderitaan dan beban golongannya dan ini berarti menolak segala ikatan dengan masyarakatnya.[25]

Pacce/pesse dan *siri'* adalah konsep-konsep kembar yang menentukan individu Bugis-Makassar. Memelihara keseimbangan antara malu dan harga

---

22. Mattulada, *Bugis-Makassar,* hlm. 38.
23. La Side, I, hlm. 63.
24. *Ibid.,* hlm. 69-70.
25. Konsep tentang *pacce/pesse* ini bukanlah sesuatu yang khas bagi masyarakat Makassar/Bugis. Tampaknya masyarakat Tagalog di Filipina mempunyai kepercayaan yang serupa, yang dikenal dengan *damay.* R. Ileto, *Passion and the Interpretation of Change in Tagalog Society* (Ph.D. thesis, Cornell, 1974), hlm. 58.

diri sebagaimana dipahami dalam *siri'* dan mengasuh suatu kesadaran ikut menanggung, berbelaskasihan terhadap kesakitan dan penderitaan setiap anggota masyarakat seperti diperagakan dalam paham *pacce/pesse*, itulah yang dituntut dari seorang Bugis atau Makassar. Bahkan ketika seseorang telah dibuat *siri'* (malu) dan ia belum mampu memulihkan keseimbangan dengan mendapatkan kembali *siri'* (harga diri), masih ada *pacce/pesse* yang menandai dia sebagai bagian dari masyarakatnya, walaupun ia berada dalam pembuangan dan keterhinaan. Ia memperlihatkan *pacce/pesse* melalui ikut merasa serta saling membagi kedukaan dan kepedihan dari keluarga langsung ataupun kerabat yang lebih luas (masyarakat), di dalam tindakannya ataupun ketiadaan tindakan tersebut; sementara itu keluarga dan masyarakat akan mengimbanginya dengan *pacce/pesse* terhadap cobaan dan penderitaannya sendiri. Dengan demikian, ikatan-ikatan antara mereka diperkuat dan kesetiakawanan kelompok dipelihara.

Unsur pokok ketiga dan terakhir yang terdapat dalam SKT adalah kepercayaan terhadap *sare* (Makassar)/*were* (Bugis). *Sare/were* berarti 'memberi', tetapi ia juga berubah menjadi 'nasib seseorang, peruntungan seseorang'. Terdapat dua buah perkataan dalam SKT yang dapat diterjemahkan sebagai nasib: *sare* dan *taka'dere'*. Perbedaan antara kedua istilah itu adalah perbedaan antara kata-kata Arab (sekarang sudah menjadi Indonesia) *nasib* dan *takdir*. *Nasib* berarti kesempatan, peruntungan, bagian; sedangkan *takdir* berarti prakodrat (dari Allah).[26] Kalau *takdir* melibatkan tangan Allah dalam mengodratkan lebih dahulu peruntungan seseorang dan karena itu ia merupakan rencana kehidupan yang tidak terubah, *nasib* lebih mengandung unsur kemanusiaan dalam menentukan bagian hidup seseorang. Dalam rumusan nasib tidak disebut-sebut tentang Allah. Istilah Makassar *taka'dere'* sepenuhnya searti dengan kata Arab (Indonesia) *takdir* dan membawa pemahaman mengenai penataan alam semesta menurut rencana Allah. *Sare/were* di pihak lainnya, adalah istilah setempat yang menampakkan diri lebih dekat pada pengertian *nasib*. Ada makna yang terkandung dalam kata *sare/were* ini yang dapat diartikan, bahwa seseorang dapat memperbaiki atau memperjelek peruntungannya dalam hidup ini melalui tindakan orang itu sendiri.

Taka'dere' hanya disebut satu kali saja dalam naskah. Andi Patunru' menjelaskan kepada raja Bone bahwa ia tidak takut terhadap bahaya-bahaya yang mungkin menantikan dia, karena 'apa yang merupakan *sare* dan *taka'dere'*ku akan aku terima'.[27] Namun, yang menjadi perhatian sang penutur kisah bukanlah *taka'dere'*, peruntungan yang dikodratkan lebih dahulu oleh Allah, melainkan mengenai *sare*, nasib seseorang dalam hidup ini yang

---

26. M.Z. Madina, *Arabic-English Dictionary* (New York, 1973) hlm. 522-3, 669.
27. SKT, hlm. 22.

ditentukan oleh manusia itu sendiri. Walaupun ada kesamaan dalam cara Andi Patunru' memandang *sare* dan *taka'dere'* dalam pernyataan tadi, *sare* yang dipergunakan di seluruh karya itu dengan jelas memberi petunjuk bahwa seseorang mencapai *sare* melalui tindakan-tindakannya sendiri dalam kehidupan ini. Hasil usaha orang itu adalah *sare* yang ia terima. Terkandung dalam konsep ini suatu proses yang berjalan terus melalui kehidupan, yang di dalamnya *sare* seseorang terus berubah di berbagai titik waktu sesuai dengan upaya-upaya orang per orang. Walaupun *taka'dere'* seharusnya dinyatakan, seseorang dituntut menentukan *sare*-nya sendiri di dalam rencana ilahi yang tidak terubah itu. Kemampuan memberi jawab secara berani terhadap tantangan-tantangan kehidupan, seperti terkandung dalam konsep ini, adalah suatu kualitas yang dihormati dan dipuja dalam masyarakat Bugis-Makassar. Menurut SKT, kepercayaan ini telah dikukuhkan para ningrat Makassar dalam pernyataan mereka kepada raja mengenai apakah Goa akan berperang terus atau menyerah kepada Belanda dan Andi Patunru': 'Seperti udang itu merah (bila dimasak) dan kapas asli itu putih, demikian kita wajib menerima apa yang terjadi, tetapi terlebih dahulu kita harus berusaha'.[28)]

Pengisah selanjutnya menguraikan Arung Palakka dan Perang Makassar dalam kerangka *siri'*, *pacce*, dan *sare*, dan peranan-peranan yang wajar dalam masyarakat. Jaringan rumit dari sebab dan akibat politis-ekonomis yang tidak bersifat pribadi diturunkan ke tingkat pribadi-pribadi dan perangai-perangai manusia karena mereka ini merupakan wahana yang lebih menguntungkan untuk mencapai maksud si pengisah dan lebih dapat dipahami pendengarnya. Pempribadian peristiwa-peristiwa ini memungkinkan rakyat pendengar menyaturagakan diri dengan para pemuka utama dalam drama itu dan mengingat dengan lebih leluasa pelajaran-pelajaran yang dapat diambil dari cerita itu.[29)]

Salah satu tokoh utama dalam SKT adalah Andi Patunru'. *Andi* adalah gelar kehormatan Bugis-Makassar yang digunakan untuk menyebut seorang pangeran atau putri muda. *Patunru'* adalah sebuah kata Bugis-Makassar yang berarti 'menaklukkan'. Adalah hal yang lebih dari sekadar kebetulan bahwa salah satu nama pemimpin Bugis yang berperang bersama Belanda melawan kerajaan Makassar, adalah *ToUnru'*, suatu singkatan dari *ToAppatunru'*, yang berarti 'Sang Penakluk'. Inilah nama sang pemimpin Bugis yang dikenal orang

---

28. SKT, hlm. 106. Huruf miring dari saya.
29. Kesejajaran yang jelas dapat ditemukan di kalangan orang Yunani masa praklasik yang belum begitu cakap menulis, ketika para biduan syair kepahlawanan Homer mengungkapkan sebab dan akibat yang begitu rumit melalui tingkah laku para dewa dan makhluk heroik, yang para pendengarnya dapat menyaturagakan diri mereka dan melihat kembali perbuatan-perbuatan mereka sendiri.

Makassar selama perang 1666-1669 di Makassar. Dalam *Syair Perang Mengkasar* yang ditulis seorang pengarang Melayu dari masyarakat Makassar-Melayu di Goa, antara Juli 1669 dan Juni 1670, pemimpin Bugis tersebut disebut baik dengan gelar *Arung Palakka* maupun dengan nama *Si Tunderu*[30] yang merupakan kata Melayunya untuk nama *ToUnru'*. Jelaslah, sang pengisah SKT ini bertujuan bahwa Andi Patunru' dalam ceritanya itu adalah ToUnru', si Arung Palakka yang historis itu.

Penyamaan Andi Patunru', anak raja Makassar dan putra mahkota kerajaan Goa dalam SKT, dengan pemimpin historis Bugis yang terkenal itu tidak memerlukan penjungkirbalikan mental di pihak rakyat pedesaan Makassar. Ia telah cukup biasa dengan tradisi lisan mengenai Arung Palakka, tentang masa kanak-kanak, masa kemudaan, dan kedewasaannya di kalangan keraton Goa.[31] Menurut tradisi-tradisi ini, Arung Palakka berusia sebelas tahun ketika mengikuti orang tuanya sebagai tawanan ke Goa.[32] Ia diperlakukan sebagai anak dalam keluarga Karaeng Patinngaloang, perdana menteri Goa, dan dibesarkan menurut tata cara yang sesuai bagi seorang putra keraton. Sampai ketika ia melarikan diri dalam pembuangan pada usia dua puluh lima tahun, Arung Palakka telah menghabiskan sebagian besar masa hidupnya dalam kerajaan Goa.[33] Juga terdapat petunjuk-petunjuk di dalam sumber-sumber Belanda yang tampak mendukung tradisi mengenai hubungan yang dekat antara Arung Palakka dan kerajaan Makassar Goa. Dalam bulan Juli 1666, raja Butun mendesak pihak Belanda menggunakan Arung Palakka dalam suatu serangan terhadap Goa karena 'ia sangat dihormati di negeri rakyat Makassar'.[34] Di waktu-waktu meredanya pertempuran di Makassar tahun 1666-1667, sering pihak Belanda memperhatikan perjumpaan-perjumpaan bersahabat yang tidak disangka antara Arung

---

30. Skinner, *passim*.
31. Dalam menentukan asal Arung Palakka sebagai keturunan Bugis tradisi lisan Bugis tidak sebegitu teliti dibandingkan dengan babad-babad keraton Bugis. Sebaliknya, mereka lebih menyerupai tradisi pedesaan Makassar yang membayangkan Arung Palakka itu sebagai putra raja Goa dengan seorang putri Bugis. Tradisi lisan Bugis ini tampaknya mencerminkan kesadaran mereka tentang hubungan-hubungan awal Arung Palakka dengan keraton Goa.
32. La Side, I, hlm. 37, 43-4.
33. *Ibid.*, hlm. 46-54. Dokumen-dokumen VOC dari abad ke-17 dan babad-babad keraton Bugis-Makassar sedikit sekali memuat keterangan mengenai masa muda hidup Arung Palakka; sedangkan kedua tradisi lisan Bugis dan Makassar menyebut bahwa ia menjalani masa mudanya di kerajaan Goa. Kesamaan kedua tradisi lisan ini dan tidak adanya bukti-bukti dari sumber-sumber lainnya yang menentang telah membawa saya pada kesimpulan untuk menerima pandangan yang sudah sangat dikenal di kalangan rakyat pedesaan Bugis-Makassar itu.
34. Koloniaal Archief 1148, Overgekomen Brieven 1667, Laporan Commissaris Joan van Wesenhagen, 16 Juli 1666, fol. 529.

Palakka dan pihak Goa selaku musuh.[35] Juga penting dicatat bahwa selama masa perang Karaeng Kerunrung, putra tuan rumah Arung Palakka ketika ia berada di Goa dulu, makin bersikap bersahabat dengan Arung Palakka.[36]

Sampai masa kini, kenangan terhadap Arung Palakka dianggap suci oleh banyak orang di Goa. Walaupun makam Sultan Hasanuddin, raja Goa di masa perang, terletak di sekitar makam Arung Palakka, makam tersebut jarang sekali dikunjungi orang Makassar. Sedangkan makam Arung Palakka bersama istrinya Daeng Talele (seorang putri Makassar) telah menjadi tempat keramat, baik bagi orang Bugis maupun orang Makassar. Biasanya terlihat kembang-kembang tertabur di atas makam. Dan apabila sengkuap makam dan kayu-kayu penanda pusara habis dicopot atau dikoyak-koyak yang percaya akan kekuatan penyembuh yang sakral magis benda-benda itu, segera diganti baru oleh orang-orang yang membayar nazar mereka di makam tersebut.[37] Sebab itu, apabila pengisah secara sadar menjelmakan tokoh historis Arung Palakka ToUnru' ke dalam diri Andi Patunru' dari SKT, ia sebenarnya tidak berlawanan secara radikal dengan tradisi Makassar yang mengaitkan Arung Palakka dengan keraton Goa.

Pelaku utama lainnya dalam cerita ini adalah Tunisombaya dari Goa. *Tunisombaya* bukanlah nama pribadi tetapi hanya sebuah gelar, yang berarti 'ia yang disembah' (sebab itu raja) di Goa. Tidak ada nama pribadi, pemerintahan, ataupun nama anumerta diberikan karena hanya inilah cara satu-satunya rakyat menyebut raja mereka. Bahkan seorang penulis babad keraton Makassar, apabila mengantar penyebutan suatu nama pribadi raja, baik di masa lampau maupun masa kini, harus mengambil langkah-langkah pencegah bala dengan semacam doa untuk menangkis penghukuman apa saja dari kekuatan di sekeliling raja;[38] betapa besar ketakutan di kalangan rakyat biasa untuk menyebut sang raja dalam renungan sekalipun, kecuali dengan panggilan *Tunisombaya* yang sangat dihormati itu. Siapa sebenarnya yang khas raja Goa secara historis di dalam SKT itu tidaklah begitu penting bagi rakyat Makassar dibanding kenyataan bahwa ia adalah Tunisombaya Goa.

Di dalam masyarakat Bugis-Makassar, setiap kemalangan ataupun musibah

---

35. Stapel, hlm. 181.

36. Koloniaal Archief 1157, Overgekomen Brieven 1669, Speelman ke Batavia, 1 Desember 1667, fol. 330.

37. Wawancara dengan Hamzah Daeng Tompo pada 11 April 1975 dan dengan Abd. Rahim Daeng Mone pada 12 April 1975.

38. Menurut kepercayaan, seseorang yang menentang raja akan dihantam kekuatan-kekuatan adikodrati yang mengelilingi raja dan akan mengakibatkan bengkak perut *(mabussung)* dan seluruh turunannya akan cerai berai *(ma'weke-weke)*. B.F. Matthes, *Makassarsch-Hollandsch Woordenboek* (Amsterdam, Nederlansch Bijbelgenootschap, 1859) hlm. 226-7, 538. Sebagai contoh bagaimana kata-kata ini dipakai dalam babad, lihat Wolhoff dan Abdurrahim, hlm. 9.

yang menimpa negeri secara langsung dihubungkan dengan tingkah laku pribadi sang raja. Pada waktu terjadi bencana alam atau bencana karena perbuatan manusia, sang raja diharapkan dapat meredakan murka Allah melalui perbuatan pendamaian tertentu atas perlakuan-perlakuannya yang telah mendatangkan murka Allah atas kerajaannya.[39] Ada juga segi lainnya dari kepercayaan ini yaitu bila rakyat tidak memberikan penghormatan yang wajar terhadap raja, bencana akan menimpa negeri. Di dalam SKT, Andi Patunru' memperingatkan perutusan raja Bima: 'Bila aku dituntut membayar pajak pelabuhan, padi tidak akan tumbuh; negeri akan mengalami kesukaran dan penduduk beserta segala yang mereka miliki akan menderita karena wabah dan dihantam gempa bumi. Hasil dari laut tidak akan ada lagi bila aku diminta membayar pajak pelabuhan, karena aku keturunan Goa ... putra sejati dari Tunisombaya dari Goa'.[40] Sebab itu, tindakan-tindakan pribadi Tunisombaya dianggap bertanggung jawab atas setiap kesejahteraan ataupun bencana yang menimpa negeri itu. Di dalam SKT sang pengisah memperlihatkan betapa Tunisombaya bersalah karena keangkuhan, dan dengan demikian melepaskan kekuatan-kekuatan yang mendatangkan bencana atas negeri.

Ketika membuka suatu pekerjaan, keangkuhan Tunisombaya telah ditetapkan. Ia menyatakan bahwa tiada raja di atas dia atau seorang penguasa pun yang sejajar dengan dia di Goa, kemudian memerintahkan membangun tembok besar. Setelah ia dengan bangga memeriksa tembok dan merenungkan keagungannya sendiri, ia pun bertanya apakah mungkin ada orang yang dapat meruntuhkan tembok itu dan mengalahkan negerinya. Peramalnya menyatakan bahwa kerajaan Goa yang agung ini sesungguhnya akan dihancurkan, dan peristiwa itu akan terjadi oleh tangan putra raja sendiri, Andi Patunru'. Tunisombaya menolak untuk menerima *taka'dere'* ini dan sebaliknya ia memerintahkan supaya putranya dibunuh, walaupun sang putra tidak pernah melakukan kejahatan terhadap masyarakat *(sappa butta)* atau melanggar suatu larangan. Usaha untuk membunuh Andi Patunru' gagal, lalu timbullah keadaan *siri'* antara Tunisombaya dan putranya, yang menuntut penyelesaian. Sikap Tunisombaya yang nyata-nyata meremehkan *taka'dere'* dianggap sebagai perangai *hubris* yang paling hebat, sikap angkuh terhadap Allah. Sikap angkuh ini dilihat telah melampaui emosi manusia biasa dan memasuki suatu wilayah yang sangat musykil, yaitu pelanggaran kesucian dan sebab itu telah mengundang pembalasan adikodrati.

Ada suatu pola tertentu yang telah ditetapkan selama kunjungan Andi Patunru' ke berbagai raja di masa pelarian. Andi Patunru' diterima dengan

---

39. Mattulada, *Latoa*, hlm. 122-3, 148-9; B.F. Matthes, *Makassaarsche Chrestomathe*, hlm. 249, 258.
40. SKT, hlm. 48.

hormat dan diperlakukan sebagai raja sesuai dengan kedudukannya sebagai putra kandung Tunisombaya. Sementara dijamu, Andi Patunru' meneteskan air mata teringat pada para bundanya (ibu kandung dan semua yang memperhatikan dirinya) dan para saudara lelaki dan perempuan yang ia tinggalkan. Kemudian, setelah semua orang selesai dijamu, sang raja akan menanyakan tujuan kunjungan Andi Patunru', yang dijawabnya: 'Aku tidak melakukan kesalahan, melakukan kejahatan terhadap masyarakat, ataupun melanggar larangan-larangan. Namun, aku telah dibuang. Singkaplah kerudung malu ini dan pulihkan *siri'*-ku, dengan membantu aku kembali serta mengalahkan negeri Goa'.[41] Selanjutnya Andi Patunru' menjelaskan bahwa seandainya ia telah melakukan suatu kesalahan, atau kejahatan, ia akan mampu menanggung derita pembuangan.[42] Terhadap imbauannya ini, setiap raja itu menolak dengan halus sambil menjelaskan bahwa ia tidak memiliki cukup pasukan, senjata, dan perbekalan untuk suatu gerakan seperti itu menentang kekuatan yang demikian besar seperti Goa. Sang raja sebaliknya menganjurkan agar Andi Patunru' menetap saja di negeri itu, mengawini salah seorang wanita keraton, dan barangkali kelak anak atau cucu Andi Patunru' dapat kembali dan melenyapkan kerudung malu itu. Ketika Andi Patunru' menyadari bahwa tiada bantuan yang dapat diharapkan dari raja tertentu, ia pun berlayar pergi mencari raja lainnya. Sementara di atas geladak kapal ia menyanyikan dua macam lagu yang berbeda, tetapi dengan maksud yang sama:

Ayam jantan putih dari Manngasa
Si unggas yang telah disembelih
Kelak kembali pulang untuk berkokok di kandang sendiri.

Dan:

Calabai dari Katangka (semacam ayam pelaga)
Ayam yang baru saja dipotong,
Kelak kembali pulang untuk mematuk di lingkungan tembok.[43]

Dengan menyanyikan lagu ini Andi Patunru' mengakui kedudukannya di mata masyarakatnya sebagai seorang yang sudah mati, *mate siri'*, mengingat ia belum juga memulihkan *siri'*-nya. Namun, laksana seekor ayam jantan sabungan dari Manngasa dan dari Katangka, ia berjanji untuk mendapatkan kembali 'hidup'nya melalui pemulihan harga diri, sehingga ia dapat sekali lagi hidup di antara rakyatnya sendiri.

---

41. SKT, hlm. 19, 22, 25, 34, 53, 64, 71, 86.
42. SKT, hlm. 107. Dengan demikian, pembuangan akan merupakan hukuman yang adil, mengingat seorang Bugis-Makassar dengan rendah hati menerima apa yang patut baginya dan akan melawan dengan keras pengutukan yang tidak adil.
43. SKT, hlm. 40, 43.

Betapa pun para raja itu menaruh simpati terhadap tekad Andi Patunru', mereka juga menyadari kelemahan-kelemahan mereka, dan sebab itu mereka mengusulkan pilihan lain: menunggu sampai anak atau cucu Andi Patunru' mampu mengangkat kerudung malu itu. Memang, reaksi pribadi yang langsung terhadap tantangan yang diperhadapkan sebagai penyebab *siri'*, umumnya dianggap sebagai yang wajar dan terhormat; seseorang dapat memilih penyelesaian yang kurang langsung dan kurang terhormat tetapi dapat diterima, dengan jalan menyerahkan kepada anak-cucunya melaksanakan pemulihan *siri'* tersebut.[44] Namun, Andi Patunru' menolak mengambil jalan yang kurang terhormat dan ia melanjutkan mencari peningkatan *sare*-nya melalui usaha sendiri:

> Tiada negeri yang belum kuinjak, atau hutan belantara yang belum kurangkaki. Pernah pula binatang-binatang memperlihatkan taring mereka ingin mengunyah aku, tetapi bukanlah *sare*-ku untuk disantapi binatang buas, seperti harus menanggung pedih ini di dalam hati.[45)
>
> Kepedihan di hati Andi Patunru' mendorong ia mencari jalan untuk menghilangkan rasa sakit itu dan memperbaiki *sare*-nya.

Perbedaan antara tindakan Andi Patunru' dan Tunisombaya terletak dalam perbedaan antara *taka'dere'* dan *sare*. Sang penutur cerita, yang memandang perang itu setelah peristiwa terjadi, menganggap kekalahan Goa itu sebagai *taka'dere'* dan sebab itu upaya Tunisombaya merintangi *taka'dere'* itu sangat sia-sia dan bertentangan dengan rencana tetap Allah.[46] Di sebelah lain, *siri'* (rasa malu) dan pembuangan Andi Patunru' dilihat sebagai *sare*-nya yang diusahakannya mengubahnya secara wajar dan mengagumkan.

Dalam pertemuan-pertemuan Andi Patunru' dengan bermacam-macam raja, ia selalu memikirkan keempat ibunya dan saudara lelaki dan saudara perempuannya. Air mata membasahi matanya, tetapi itu bukanlah air mata menyesali diri sendiri karena ia terpisah dari mereka. Inilah air mata simpati dan kesamaan rasa *(pacce)* dengan mereka, dalam penderitaan mereka yang memikirkan keadaannya dalam pelarian ini. Ketika akhirnya Andi Patunru' berhasil kembali ke Goa bersama Belanda, Tunisombaya meminta ia pergi agar Goa dapat lolos dari kehancuran. Jawab Andi Patunru':

> Dengan bahagia aku mau kembali (ke barat) jika Anda membiarkan bunda kandungku kubawa serta ke barat. Setiap kali aku melihat seorang wanita hamil dengan susah payah turun naik tangga, aku pun

---

44. Sama halnya dalam masyarakat Makassar sekarang ini: seorang anak dari keluarga miskin yang berhasil lulus dari universitas dan memperoleh kedudukan penting dalam masyarakat dianggap telah berhasil mengenyahkan kerudung dari orang tuanya *(nasungkeang bongonna tau toana)*. Penjelasan pribadi Abd. Rahim Daeng Mone, 20 Oktober 1975.
45. SKT, hlm. 107.
46. Penulis Melayu-Makassar dari *Sya'ir Perang Mengkasar* juga menganggap kekalahan Goa sebagai takdir, yang telah dikodratkan Allah. Lihat Skinner, hlm. 105.

berpikir, demikianlah dahulu dengan bundaku. Setiap kali aku memandang seorang wanita yang dengan penderitaan setiap kali ia menggunakan tenaganya untuk melahirkan seorang bayi, kupikir, demikian pulalah bundaku ketika ia melahirkan aku. Kedua, berikanlah Ibu,-susuku *(anrong tumappasusu)*, karena aku telah meminum air susunya. Ketiga, berikanlah padaku inang pengasuhku *(anrong tumattarinti)* yang telah bersusah payah menggendong aku turun naik tangga. Keempat, berikanlah padaku ibuku *(anrong katuo)* yang memelihara aku selama bunda kandungku tidak ada.[47)]

Dalam permintaan ini, Andi Patunru' mengungkapkan bentuk *pacce* yang paling dalam dan sangat mesra: antara ibu dan anak. Begitu kuat *pacce* antara Andi Patunru' dan ibu-ibunya, sampai ia rela tidak mengindahkan *siri*-nya (rasa malu) dan dengan gembira bersedia kembali ke sebelah barat asal mereka ikut menyertainya. Di dalam keputusannya ini terkiaslah peribahasa Makassar bahwa: 'Jika bukannya *siri'*, maka *pacce*-lah yang membuat kita orang Makassar itu satu'. Permintaan Andi Patunru' supaya para bundanya diberikan kepadanya adalah pernyataan paling kuat tentang rasa *pacce*-nya yang dapat ditemukan di seluruh SKT bila ia menyamakan dirinya dengan masyarakat Makassar dan memperagakan kesatuannya dengan mereka, walaupun ia sedang *mate siri'*.[48)]

Menggarisbawahi seluruh SKT adalah pemahaman mengenai gerakan peruntungan ke arah penemuan yang akan terjadi atas sekutu yang ampuh yang akan menolong Andi Patunru' memusnahkan Goa dan memulihkan *siri'*-nya. Pada akhirnya Belanda pun setuju membantu dia dalam perang pribadinya menentang ayahnya. Sekalipun rakyat Makassar menyadari bahwa Andi Patunru' telah diperlakukan secara tidak adil dan kini secara mengagumkan tengah memperjuangkan apa yang dituntut tata adab kemasyarakatan, mereka tetap setia kepada raja mereka. Bukannya tugas rakyat Makassar mengadili dia, melainkan mereka berkewajiban berperi laku layak, sebagai rakyat yang setia. Menentang raja mereka secara terbuka tidak hanya akan merupakan tindakan yang kurang layak, tetapi juga dapat mengakibatkan pembalasan dari kekuatan-kekuatan rajawi. Inilah suatu peristiwa antara Tunisombaya dan Allah, dan bukannya masalah rakyat Makassar biasa. Keangkuhan sang raja telah membawa Goa ke dalam keadaan sekarang ini, dan hanya melalui pengakuan dosa atas hujatannya, negeri ini baru pulih ke keadaan biasa. Dengan menyerahkan Kota Ujungpandang dan pulau-pulau yang biasanya digunakan sebagai tempat permandian dan berdarmawisata oleh anak-anak keraton Goa kepada pihak Belanda Tunisombaya telah menebus dosa keangkuhannya yang berupaya mengandaskan *taka'dere'*.

---

47. SKT, hlm. 107-8.
48. SKT, hlm. 22, 29, 35, 71, 82, 86, 108.

Dalam pertentangan yang tajam terhadap keangkuhan dan tindak perlawanan Tunisombaya tampaklah peri laku yang terpuji dari rakyat Makassar dalam mempertahankan Goa. Selama pertempuran yang ganas dan lama itu, terlukislah keikutsertaan total rakyat Makassar. Bukan hanya tentara yang gagah berani di medan perang yang disanjung juru kisah, tetapi juga kaum pria dan wanita di garis belakang yang mengerjakan sawah, dan kaum wanita yang menyiapkan makanan untuk para prajurit. Uraian mengenai usaha yang hebat dari seluruh rakyat Makassar dalam mendukung raja mereka berperang patut membuat generasi kemudian berbangga, apa pun hasil akhir peperangan itu. Bertuturlah si juru kisah tentang para prajurit:

> Begitu gagah para pejuang Goa ini! Mereka seperti ayam jantan pelaga yang berada di puncak kegagahannya dan dimanjakan siang dan malam .... Seluruh pejuang seakan kerbau yang dipasang bersama-sama. Tombak dan lembing mereka penaka rumput liar yang tinggi .... Jumlah orang meninggal tidak terhitung. Sampai *azar tinggi* (sekitar pukul 5.45 p.m.) para pejuang terus bertempur. Seorang pun tidak ada yang makan, seorang pun tidak ada yang minum. Perang adalah nasi mereka, peluru meriam adalah hidangan lezat bagi mereka.[49]

Kaum wanita didesak raja Goa untuk memberi makan para pejuang dan mempersiapkan diri bagi tugas berat:

> Tumbuklah padi, masak, dan berilah para prajurit makan.
> Dan kalian kaum wanita, kenakanlah celana dan kemeja, jangan sarung.[50]

Pentingnya para petani di masa perang juga ditekankan dalam keputusan yang diambil Goa:

> Jika terdapat tiga orang pria dalam satu keluarga, seorang diutus berperang dan dua orang bertugas menanam padi. Bila ada dua pria dalam satu keluarga, seorang diutus berperang dan seorang hendaklah menanam padi. Bila hanya ada satu pria dalam keluarga itu, janganlah mengirimnya segera ke medan perang. Hanya bila sangat terpaksa barulah ia dikirim.[51]

Inilah gambar yang disuguhkan juru kisah SKT tentang peran rakyat Makassar demi mempertahankan raja dan tanah air mereka. Sambil menyerahkan diri mereka pada kenyataan mengenai kehancuran Goa sebagai *taka'dere'*, mereka juga menerima tantangan untuk menentukan *sare* mereka dalam kerangka peristiwa yang telah dikodratkan, dengan memberikan dukungan penuh kepada raja dan melalui kepahlawanan mereka di medan

---

49. SKT, hlm. 128.
50. SKT, hlm. 133.
51. SKT, hlm. 123.

perang. Kekalahan Goa tidaklah ditimpakan pada kekurangan keberanian di pihak rakyat Makassar tetapi pada tindakan-tindakan Tunisombaya. Malah sebelum pertempuran dimulai, utusan Tunisombaya yang kembali dari kapal Belanda melaporkan: 'persenjataan (Belanda) sangat lengkap di palka, karena dia (Andi Patunru') tidak melakukan kesalahan, melainkan Pangeran Goa yang terbuang, sang penerus Lakiung'.[52] Ketika si juru kisah ini menelaah peristiwa-peristiwa tersebut, kehadiran pihak Belanda di sana pada dasarnya hanya sebagai tangan Andi Patunru'. Persenjataan mereka diperhitungkan akan sempurna, karena perjuangan Andi Patunru' itu benar. Jadi Perang Makassar tahun 1666-1669 itu dilihat bukannya sebagai kekalahan yang nista, tetapi sebagai kemenangan rakyat Makassar dalam menyelamatkan nama baik dan kehormatan kerajaan mereka dari keadaan yang tragis sebagai akibat keangkuhan raja mereka.

Arung Palakka, si orang Bugis Penakluk Goa yang historis itu, menjadi Andi Patunru' yang simpatik dalam SKT bagi orang Makassar; terhadapnya mereka dapat menyatakan *pacce* dengan beberapa alasan. Pertama-tama, tindakannya dibimbing *siri'* atau kerinduan untuk menghapuskan rasa malu yang disebabkan oleh ayahnya dan untuk memulihkan harga dirinya. Ketekunannya untuk tidak tinggal dalam keadaan *mate siri'*, yang akan berarti bahwa seluruh hidupnya sebagai anggota masyarakat Makassar dianggap secara sosial sudah mati, dianggap sebagai hal yang patut dipuji. Kedua, *pacce*-nya dengan keempat ibundanya dan saudara-saudaranya yang pria maupun wanita dalam penderitaan mereka terhadap keadaan dirinya memperlihatkan kesaturagaannya dengan masyarakat Makassar, walaupun ia dalam keadaan *mate siri'*. Dan akhirnya, pengembaraannya ke berbagai negeri untuk mencari jalan memperbaiki *sare*-nya telah disambut dengan penuh persetujuan oleh pendengar-pendengar Makassar. Kegiatan Arung Palakka/ Andi Patunru' yang berpuncak dengan penaklukan Goa dapat dipahami dan malahan dikagumi penduduk pedesaan Makassar karena mengingat suasana yang meliputi peristiwa itu. Bukannya Arung Palakka/Andi Patunru' yang bersalah, tetapi Tunisombaya dari Goa itu sendiri. Karena keangkuhannya yang ingin mengetahui masa depan lalu berusaha menghalangi *taka'dere'* atau *takdir* dari arah semula, ia telah menggerakkan serangkaian peristiwa yang memuncak pada kehancuran Goa, seperti yang sudah diramalkan. Tindakan Tunisombaya itu sendirilah yang telah menyakitkan hati Allah dan karena itu mendatangkan pembalasan dalam peristiwa kekalahan Goa. Kini Tunisombaya menebus dosanya atas pelanggarannya, sehingga damai dipulihkan kembali di seluruh wilayahnya. Di akhir segalanya, dunia memperoleh kembali keseimbangannya: keangkuhan Tunisombaya ditun-

52. SKT, hlm. 104.

dukkan, dan Arung Palakka/Andi Patunru' menghapuskan malunya serta mendapatkan kembali harga dirinya.

Dalam mengkaji dampak Arung Palakka dan perang 1666-1669 itu atas masyarakat Makassar, baik para sejarawan Barat maupun sejarawan Indonesia hampir melulu bergantung pada kepustakaan keraton Bugis-Makassar dan/atau dokumen-dokumen VOC. Sebagai hasilnya, tulisan-tulisan mereka itu cenderung menggambarkan kepahitan dan pesimisme kalangan para raja dan kaum ningrat Makassar, sebagai pantulan perasaan seluruh masyarakat Makassar. Sedangkan SKT mempertunjukkan bahwa pandangan rakyat pedesaan mengenai masa lampau sangat tidak serupa dengan penglihatan keraton. Sebuah contoh mengenai buah lau di kalangan keraton Makassar dan tradisi rakyat biasa barangkali akan dapat memperlihatkan secara tepat kegandaan pandangan tentang dunia dalam masyarakat Makassar dan sekaligus menjelaskan optimisme yang sangat mendasar di kalangan rakyat pedesaan. Sebiji buah lau itu dua kali besar buah kelapa yang belum dikupas dan yang sangat berguna kulitnya, bukan isinya, yang biasanya dipakai untuk tempat air atau tuak. Di dalam babad keraton Makassar diceritakan betapa para pemimpin desa-desa mendekati tokoh yang turun dari Dunia Atas *(TuManurung)* dan memohon agar dia berkenan menjadi raja mereka. Mereka berkata kepadanya: 'Anda adalah kokot dan kamilah bejana air terbuat dari buah lau. Bila kokotnya patah, bejana lau pun akan pecah. Bila kokot itu patah dan bejana lau tidak pecah, akan matilah kami.'[53] Dalam kalimat ini si penulis babad menguatkan pandangan dunia dalam tradisi keraton dengan menekankan ketergantungan rakyat pada sang raja. Di dalam tradisi rakyat pedesaan, buah lau itu sebaliknya berperan lain yang memberikan sorotan yang lain sama sekali tentang hubungan raja-rakyat. Sekali ini buah lau itu telah dibuang, kulitnya itu begitu ringan sehingga mengapung di air. Betapa pun orang berusaha menenggelamkannya, ia selalu akan timbul dan mengapung terus. Apabila rakyat biasa ingin mengutarakan nasib baik seseorang, maka keturunan orang tertentu itu akan dikiaskan sebagai buah lau yang akan terus timbul.[54] Seperti halnya penunjukan dalam babad yang menyamakan rakyat dengan bejana terbuat dari buah lau, oleh kalangan keraton mungkin dilihat sebagai contoh ketergantungan, sedangkan oleh rakyat mungkin dianggap sebagai penilaian yang tepat mengenai kemampuan mereka untuk muncul kembali setelah suatu kemalangan.

Kekalahan Goa tahun 1669 dilihat sebagai rontoknya dunia kekeratonan Makassar dan telah membawa perasaan kekecewaan dan keaiban, seperti tampak dalam babad-babad keraton. Tradisi ini memberi sedikit sekali dorongan atau harapan bagi kelas penguasa Makassar. Di pihak lain, tradisi

53. Mattes, *Makassaarsche Chrestomathie*, hlm. 211.

54. Penjelasan pribadi dari Abd. Rahim Daeng Mone, Ujungpandang, 20 Oktober 1975.

rakyat seperti terlihat dalam SKT menanggapi peranan Arung Palakka dan Perang 1666-1669 itu sebagai kemenangan rakyat dan keunggulan, nilai-nilai mereka yang didasarkan pada kebiasaan dan praktek *(ada')* yang sudah sangat tua dalam masyarakat. Nilai-nilai tradisional yang terungkap dalam konsep *siri'*, *pacce*, dan *sare* kembali dikukuhkan dan diperlihatkan betapa sang raja pun tunduk padanya. Dengan menerima masa lampau seperti ini rakyat Makassar tidak dibebani dengan perasaan bersalah dan pesimisme dari suatu dunia yang kalah seperti halnya pada para pemimpin mereka. Sebaliknya, mereka dilambungkan oleh perasaan percaya dan optimisme bahwa dunia mereka sendiri, yang dilandaskan pada *ada'*, sekali lagi membuktikan keunggulannya, dan bahwa mereka laksana bejana terbuat dari buah lau, tidak pernah akan tenggelam selama-lamanya, tetapi senantiasa akan berhasil mengapung tidak terpengaruh naik turunnya peruntungan para pemimpin mereka.

PESONA REVOLUSI:

Sejarah dan Aksi dalam Sebuah Naskah Komunis Indonesia

Ruth T. McVey

Dahulu kala, manusia hidup rukun: mereka mengutamakan keadilan di atas segala-galanya. Para raja mereka dihormati sebagai hakim dan keputusan mereka selalu ditaati. Namun, lambat laun manusia mulai mencari bukan lagi keadilan tetapi kekayaan, dan sementara sebagian menjadi lebih kaya dari yang lain, mereka menjadi mampu menyuap para saksi untuk menutupi kejahatan-kejahatan mereka, sehingga keadilan tidak bisa lagi diberlakukan. Sejak saat itu para penguasa tidak lagi mampu mengadili secara benar, lalu dunia pun dikuasai keserakahan. Walaupun Allah mengutus Nabi-Nya untuk mengingatkan manusia bahwa kesejahteraan manusia hendaknya ditempatkan di atas kesejahteraan kebendaan, ajaran-ajaran tersebut segera dilanggar. Orang-orang kaya yang punya cukup waktu untuk mempelajari kitab-kitab, menjadi ahli di bidang keagamaan, dan menjadi pemimpin-pemimpin agama yang dibayar kaum kapitalis untuk mengusahakan agar kepentingan kekayaan ditempatkan di atas kepentingan manusia, sementara kaum miskin harus bekerja keras. Hanya di Rusia kapitalisme telah dilarang. Sudah tiba waktunya para pekerja dan kaum tani di mana-mana melihat kejahatan kapitalisme, bersatu menentangnya dan merebut hak mereka.[1)]

Demikianlah Haji Misbach, seorang Jawa pemimpin komunis tahun 20-an

---

1. Haji Misbach, dalam *Islam Bergerak*, 20 Mei 1922; sebagaimana diterjemahkan dalam *Overzichten van de Inlandsche en Maleische-Chineesche Pers* 29 (1922) hlm. 206-7.

menjelaskan kepada para pengikutnya tentang asal-usul ketidaksamaan, hubungannya dengan negara dan kekuasaan religius, dan perlunya revolusi dunia. Beberapa tahun kemudian, rekan propagandis di Sumatera Barat menempatkan Revolusi Bolshevik dalam kerangka aksi yang tepat dan penuh kemegahan sebagai berikut:

> Kaum Komunis telah merebut kemerdekaan di Rusia. Negeri itu adalah tempat kelahiran partai komunis, dengan Lenin sebagai pemimpinnya. Ia pernah mempunyai seorang kakak laki-laki yang dihukum raja Rusia dengan cara begini: raja menyuruh orang mengikat kakinya pada dua ekor kuda dan memerintahkan agar memacu kuda-kuda itu lari ke arah yang berlawanan, sehingga tubuhnya robek menjadi dua bagian, dan ia pun mati. Ketika waktu pembalasan tiba dan Lenin bersama dengan kaum komunis merebut kekuasaan, raja pun ditangkap dan dibunuh. Kini Rusia sudah bebas; setiap orang di sana semuanya sama, bebas dari segala penekanan pemerintah. Komunisme telah berkembang di seluruh dunia, karena Lenin tidak puas hanya dengan membebaskan negerinya sendiri. Sekarang kita, di tempat ini, adalah orang-orang terakhir yang mendengar tentang hal-hal ini. Tidak lama lagi Lenin akan datang, dan siapakah yang bisa bertahan bila tidak ikut bersama partai revolusi? Sebab itu, marilah ikut serta sebelum tiba hari perhitungan yang terakhir di seluruh dunia![2)]

Dengan gaya yang demikian itu, para kader komunis di waktu mula-mula itu menemukan sistem bagi para pengikutnya dalam arti waktu, tempat, dan norma-norma yang dimengerti; dengan demikian para propagandis meneruskan tugasnya di taraf yang terbawah maupun di batas-batas tepi dari gerakan mereka. Sebagai perbincangan Marxis-Leninis, alasan-alasan yang mereka kemukakan agaknya asing; tetapi yang patut diperhatikan, semua itu dimanfaatkan untuk membawa nilai-nilai inti dari kemerdekaan kaum tertindas, kesamaan sosial, dan pembaharuan dunia. Ada baiknya memperhatikan hal tadi apabila kita menelaah sebuah naskah yang ditulis dalam citra komunis yang biasa, yang juga prihatin mengenai penemuan perjuangan partai dalam waktu dan ruang, dan yang sedikit banyak dirasakan sangat tidak kolot dalam dugaan-dugaannya.

Bulan Maret 1954 kongres kelima Partai Komunis Indonesia (PKI) mengesahkan suatu permusuhan ulang besar-besaran mengenai strategi partai dan juga mengumumkan perlunya suatu pernyataan teoretis yang lengkap tentang peranan komunisme di Indonesia. Tiga tahun kemudian,

---

2. Pembicara dalam suatu Pertemuan Komunis di Sawahlunto, Sumatera Barat, sebagaimana diutarakan dalam suatu laporan tanpa judul oleh Residen Pantai Barat Sumatera, diajukan oleh Jaksa Agung Hindia Belanda kepada Gubernur Jenderal, tanggal 10 Januari 1921, No. 39/AP, no. 1227, hlm. 3-7.

dalam suatu rapat komite sentral pada Juli 1957, suatu kupasan disampaikan oleh sekretaris partai, D.N. Aidit, dan kemudian diterbitkan dengan judul *Masyarakat Indonesia dan Revolusi Indonesia.* Karya ini berisikan 'suatu pertanggungjawaban lengkap mengenai teori PKI tentang revolusi Indonesia',[3] seperti dikemukakan penyusun. Hampir tiga perempat merupakan sejarah (dengan suatu bagian akhir yang memperbincangkan tugas-tugas partai dengan melihat pelajaran-pelajaran yang telah dinyatakan sejarah), tetapi hanya dua pasal dari keseluruhan uraian sejarah itu yang menyinggung 'Revolusi Agustus', 1945-1949. Salah satu sebabnya ialah definisi revolusi yang khas dari makalah ini, suatu hal yang akan kita bahas kemudian; alasan lainnya ialah masalah khusus penafsiran yang ditampilkan oleh peristiwa-peristiwa perang kemerdekaan kepada para pemimpin PKI angkatan Aidit. Sebelum kita memperhatikan masalah-masalah khusus mengenai revolusi, baiklah kita menoleh kepada beberapa ciri umum yang membuat uraian Aidit ini seakan memulai perjalanan baru meninggalkan imbauan-imbauan masa awal dulu seperti yang sudah diutarakan. Dengan demikian, sikap itu mungkin membantu kita memahami beberapa makna karya ini sebagai suatu pandangan tentang masa lampau Indonesia dan barangkali membuat kita merenungkan beberapa sifat dari pemikiran Komunis Indonesia yang terakhir, yang mungkin terlewat dari penglihatan kita karena rumusan-rumusan dangkal yang sudah sangat biasa bagi kita.

Masyarakat Indonesia dan Revolusi Indonesia adalah karya teoretis PKI yang fundamental mengenai periode 1951-1965. Namun, bagi suatu pernyataan yang bertujuan memperbaharui pikiran manusia tentang keberadaan mereka, pernyataan ini mulai dengan suatu cara yang sangat tidak menggairahkan:

> Kongres Nasional Partai Komunis Indonesia yang kelima yang diadakan pada bulan Maret 1954 telah memberi jawab terhadap semua pertanyaan pokok dan penting mengenai revolusi Indonesia. Tetapi, sampai sekarang, masih banyak anggota partai yang belum mengerti secara jelas apa yang dimaksudkan dengan "pertanyaan-pertanyaan pokok dan penting mengenai revolusi Indonesia".
>
> Adalah penting untuk mengetahui masalah-masalah dasar dari revolusi kita. Mengetahui masalah-masalah dasar revolusi Indonesia berarti mengetahui sasaran-sasaran dan tugas-tugas revolusi Indonesia, meng-

3. D.N. Aidit, 'Lessons from History of the CPI', di dalam bukunya *Problems of the Indonesian Revolution* (Peking, 1963) hlm. 148. Studi Aidit yang asli dalam bahasa Indonesia diterbitkan di Jakarta oleh Pembaharuan (Badan Penerbit Partai) di tahun 1957; ia juga dimasukkan dalam Jilid II dari *Pilihan Tulisan* (Jakarta, 1960) hlm. 247-300. Terbitan Inggrisnya oleh Pembaharuan tahun 1958 dan dimasukkan dalam buku Aidit *Problems*, hlm. 5-61. Saya telah menggunakan terjemahan resmi bagi referensi dan kutipan, dengan memakai 'PKI' menggantikan 'CPI' untuk menunjuk kepada Partai Komunis Indonesia. Mulai dari sini karya itu akan dikutip sebagai *ISIR*.

enali kekuatan-kekuatan yang mendorongnya maju, mengetahui sifatnya dan tinjauan-tinjauannya. Supaya dapat mengetahui masalah-masalah dasar revolusi Indonesia, kita harus terlebih dahulu mengenal masyarakat Indonesia.[4]

Bagi Aidit tidak terdengar bunyi nada para pendahulunya dan dalam hal ini gema nada Marx ketika mengawali Manifesto Komunis-nya. Citra-citra yang megah, kesadaran akan keadaan mendesak, ketepatgunaan terhadap cara-cara berpikir lokal, semuanya dikuburkan di bawah prosa didaktik yang tanpa kompromi. Walaupun bahasanya sederhana, secara ketat ia menyingkirkan segala kiasan yang sudah dikenal yang dapat mengaitkan pesannya kepada pengalaman sebagian besar orang Indonesia. Tidak ada upaya, seperti pada Haji Misbach, untuk membuktikan adanya gema bersahut antara ide Marxis dan ide Islam mengenai keadilan sosial atau — dengan mengambil seorang tokoh komunis dari periode awal — penunjukan Semaun kepada pola tingkah laku tradisional untuk memberi bobot pada aksi-aksi yang ia lakukan. Agama, baik itu positif atau negatif, hampir tidak disebut dalam uraian Aidit, dan kebudayaan hanya sekadar untuk memperlihatkan kesatuan dan keaslian Indonesia.

Lagi pula, kemungkinan-kemungkinan utopik dari pesan komunis itu secara jelas sangat dibatasi. Penglihatan historis adalah linear, tetapi penekanannya lebih pada keteguhan perjuangan daripada mendekatnya keselamatan. Komunisme primitif, Firdaus tempat asal manusia keluar sebagai akibat godaan harta benda, seperti akan kita lihat, bukanlah menjadi landasan pengandaian bagi kelanjutan uraian Aidit; tetapi ia bertolak dari titik perkembangan sejarah Indonesia. Citra tentang revolusi dunia hampir tidak disinggung, baik sebagai suatu pernyataan maupun sebagai sekutu yang kuat bagi perjuangan Indonesia. Akhirnya, pemandangan sejarah itu dihuni oleh abstraksi-abstraksi kategori ekonomi, kebenaran-kebenaran nasional, kekuatan-kekuatan sosial. Malah jabatan kepengarangan dari karya ini harus takluk ke dalam proses depersonalisasi; karena walaupun diakui bahwa Aidit-lah penyusun utama naskah itu, ia sendiri menekankan sumbernya dalam keputusan kongres partai kelima, sedangkan kata pengantar oleh departemen agitprop komite sentral PKI selanjutnya menunjuk kepada ilham dasar dari karya ini sebagai hasil dari suatu perangkat birokratis.

Apakah dari sini kita harus mengandaikan bahwa orang-orang komunis Indonesia sudah beranjak begitu jauh dari dunia kiasan yang bertautan dengan gerakan ini di masa awalnya — atau dalam hal ini terlepas dari citra-citra yang umumnya kita anggap seinsani sangat menggugah — dan bahwa inilah bentuk pendekatan yang dapat merangsang mereka? Naskah tersebut ditetapkan untuk "digunakan di sekolah-sekolah partai, baik di

4. *ISIR*, hlm. 5.

pusat maupun di provinsi",[5] tetapi ini tidak berarti bahwa ia dimaksudkan untuk mengajar para ahli dalam ungkapan birokratis. Jaringan pendidikan PKI sangat luas — dan sesungguhnya, inilah barangkali proyek yang paling penting dan berhasil dalam kepemimpinan Aidit. Tambahan pula, bahkan pada taraf kader-kader partai tingkat tinggi, jumlah orang dengan latar belakang pendidikan yang ekstensif, baik politik maupun akademis, sangat kecil.

Pada umumnya, orang-orang kuat PKI pada masa itu adalah orang-orang muda dari kalangan bawah kelas menengah atau dari kalangan atas kelas pekerja dan latar belakang petani; secara sosial mereka berada di perbatasan kelompok elite nasional, dan mereka menyadari secara tidak enak kekurang-mampuan mereka menjadi pusat di tengah-tengah kebudayaan kota yang tinggi yang berpusat di Jakarta.[6] Partai Komunis memberikan jalan bagi mereka untuk meningkat lebih tinggi, suatu sumber pilihan dari nilai-nilai dan dukungan, dan saluran bagi keberangan mereka terhadap ketidakadilan sosial. Mereka sangat gandrung tetapi memiliki sedikit sekali latar belakang untuk itu; mereka menonjol secara cepat berdasarkan pengalaman revolusioner, mengorganisasikan kemampuan dan suatu pemasrahan emosional dan bukannya terutama penguasaan tentang dialektika. Pada kenyataannya, partai ini berjalan tanpa unsur-unsur 'intelektual'; perhatian para pimpinannya dalam hal pendidikan tinggi sekaligus mendapat penghargaan baik dari orang-orang setengah terdidik, juga rasa kecurigaan, sebab mereka sudah bertekad memberikan pilihan pendidikan terhadap apa yang disebut sebagai pemikiran Barat yang sudah mapan.

Terlepas dari pembaca khusus yang dituju *Masyarakat Indonesia dan Revolusi Indonesia* itu, perlu pula kita perhatikan bahwa karya tersebut mencerminkan dan membantu membakukan struktur pengiasan yang telah memberikan kerangka komunikasi PKI sejak masa awal rezim Aidit. Istilah dan citra yang sama dapat ditemukan dalam terbitan-terbitan partai dan pidato-pidato di semua tingkat, dan secara menyeluruh juga meresapi bahasa organisasi-organisasi massa yang disponsori PKI. Ia sama sekali tidak digunakan hanya dalam kampanye yang paling informal, atau dalam tulisan-tulisan beberapa pemimpin yang sangat provinsial atau yang tidak kolot, yang menerbitkan di luar pengawasan pusat partai, atau dalam ungkapan-ungkapan artistik yang menyangkut pesan komunis. Namun, ini bukan cara eksklusif komunis berpikir mengenai segala hal. Kita dapat melihat perbedaan antara pandangan resmi dan pribadi di dalam refleksi-refleksi Sudisman, salah seorang pembantu Aidit terdekat dan pimpinan tertinggi PKI terakhir yang masih

5. *Ibid.*, hlm. 3, pendahuluan oleh Departemen Agitprop.
6. Untuk diskusi mengenai budaya yang sedang muncul ini dan sumber-sumber dukungan sosialnya, lihat H. Geertz, 'Cultures and Communities' dalam R.T. McVey (ed.), *Indonesia* (New Haven, HRAF, 1963), hlm. 33-41.

hidup setelah upaya kup 1965. Katanya, ia melihat dirinya dan rekan-rekannya sebagai lima Pandawa – lima pahlawan bersaudara dalam kisah wayang menurut Mahabarata. Pidato Sudisman menggunakan kiasan yang kaya dengan gema budaya, dan secara jelas mengungkapkan perasaannya; tetapi ia tidak pernah akan mengungkapkan dirinya sedemikian secara terbuka di masa ia berkuasa.[7)]

Bila memang terdapat jurang antara citra PKI dan cara pengungkapan pribadi para pemimpinnya, mengapa partai ini bisa mendapatkan pengikut yang sedemikian besar? Kita mungkin menduga bahwa ia akan terbatas hanya di kalangan kaum intelektual di perkotaan; padahal sebaliknya, ia mendapat pasaran luas di daerah pedesaan, sedangkan gerakan-gerakan radikal lainnya yang menggunakan perbendaharaan kata yang emosional dari lingkungannya menyusut dalam kesamaran. Sebab itu, citra yang digunakan partai itu tentu mempunyai makna baik bagi pendengar maupun bagi pembicaranya; tentu ada semacam kerinduan, apa pun tradisi dan emosi yang berpengaruh, untuk memahami dunia ini secara baru.

Tampaknya, bagi saya, di sinilah terletak daya tarik utama pesan komunis di masa Aidit: bukan terutama pesan antiimperialismenya yang radikal atau tuntutan bagi keadilan sosial (walaupun tentunya ia juga berpengaruh), melainkan janji partai bahwa dengan melibatkan diri ke dalam partai dan dengan berpikir cara baru, seseorang dapat memperoleh kekuatan, dan pada akhirnya tidak akan terkalahkan. Hal ini menarik orang karena kategori-kategori baru dalam pemikiran dan aksi ini adalah hal-hal yang mereka angankan sendiri secara umum selaku sesuatu yang sah. Lebih khusus lagi, ia menarik petualang-petualang politik yang setengah terdidik, yang sangat hakiki dalam pembentukan kader dan dalam komunikasi pesan-pesan mendasar partai di bidang politik dan ekonomi kepada massa rakyat. Ia memberikan kepada mereka suatu piagam selaku elite-imbangan, dan atas dasar ini mereka akan mampu memenangkan tuntutan-tuntutan keunggulan kultural dan sosial dari angkatan pasca revolusi dan akhirnya memenangkan hak untuk memerintah.

Pada tingkat yang paling bawah, rakyat tertarik pada gerakan ini oleh makna-makna lokal yang terkandung dalam ungkapan ekonomis, kultural, dan sosial, yang kadang-kadang terpisah jauh sekali dari apa yang kita kenal sebagai kekolotan komunis, sama seperti daya tarik pada diri Misbach dan rekannya dari Sumatera Barat. Sekali seseorang sudah termasuk dalam partai, ia selanjutnya diberi pengetahuan melalui suatu bimbingan ke dalam rahasia dasar cara berpikir yang baru. Itulah sebabnya tekanan utama diberikan pada

---

7. Pidato di depan Mahkamah Militer Luar Biasa (Mahmilub), Juli 1967, diterbitkan sebagai karya Sudisman, *Analysis of Responsibility* (terjemahan B. Anderson) (Melbourne, The Works Cooperative, 1974), hlm. 4.

pendidikan, malahan dan terutama pada taraf yang paling sederhana. Mereka yang memperoleh beberapa rahasia menemukan diri mereka sebagai bagian dari dunia baru, pemilik-pemilik pengetahuan yang tidak dimiliki sesamanya, sebagai peserta dari suatu kehidupan organisasi yang serentak memisahkan mereka dari dan memberikan dukungan menentang lingkungan-lingkungan yang biasa, suatu pengetahuan yang sungguh-sungguh mengubah kehidupan mereka.

Lambang hakiki dalam imbauan ini adalah kemodernan. Suatu istilah yang sangat licin, tetapi kita boleh merasa pasti bahwa PKI menganggap pandangan mereka modern, karena inilah yang diklaim partai dalam periode 1951-1965. Sejajar dengan kritik Leninis terhadap imperialisme, pengakuan Marxisme sebagai yang paling modern — dan sebab itu yang paling manjur — dari seluruh falsafah politik Barat, telah menjadi sumber daya tarik yang paling besar bagi kaum nasionalis Indonesia di zaman kolonial. Akibatnya, pikiran-pikiran kaum nasionalis sejak tahun 1920-an muncul dalam ungkapan-ungkapan yang sebagian besar menggunakan perbendaharaan rumusan Marxis. Istilah-istilah Marxis-Leninis kemudian menjadi rumus-rumus analisa *yang* modern, yang memberikan kepada PKI keuntungan yang sangat besar karena ia dapat mengatakan bahwa ia hanya secara kukuh menerapkannya, sedangkan kaum nonkomunis menulis apologi-apologi untuk menjelaskan mengapa perjuangan kelas tidak perlu di tengah masyarakat Indonesia.

Selama periode 1951-1965, orang-orang Indonesia sangat sadar mengenai pertentangan antara *modern* atau *maju* (progresif) dan *kolot* atau *kuno.*[8] Bagi sebagian besar, *modern* adalah hal yang baik dan *kolot* tengah menjalani kepunahan. Di sini kita melihat suatu penapisan menurun dari kelompok elite politik kaum nasionalis kiri dengan paham optimisme sejarah, yang membawa mereka pada penerimaan akan dunia sekuler dan industri, dan bahwa ide sosialisme dan demokrasi rakyat adalah bentuk pemerintahan yang menguntungkan dan lebih disukai. Walaupun peranan PKI sebagai wakil modernitas berbeda-beda dari satu daerah ke daerah lainnya — bila ada saingan yang ampuh di daerah itu, ia cenderung menyaturagakan diri hanya dengan kelas terendah — ia tetap menarik banyak pengikut dalam periode 1951-1965 ini terutama dengan alasan-alasan tadi. Pada umumnya, di atas basis inilah pandangan gaya PKI secara positif diterima.

Modernitas mengandung makna tertentu, baik dalam dirinya sendiri maupun dalam interpretasi sosio-ekonomis yang khusus diberikan oleh Marxisme dan PKI. Selanjut, sejauh modernitas itu memberikan suatu

---

8. Suatu petunjuk yang baik tentang luasnya pemakaian konsep ini di kalangan rakyat biasa dapat terlihat dalam pemanfaatan permainan *ludruk* di kalangan masyarakat rendahan Surabaya. Lihat Peacock, *The Rites of Modernization: Symbolic and Social Aspects of Indonesian Proletarian Drama* (Chicago, University Press, 1968).

kerangka baru untuk melihat dunia ini, ia berkecenderungan menyingkirkan kerangka pemikiran lain walaupun hal itu masih hidup di dalam perasaan perorangan. Untuk memberikan peranan bagi konsep yang lain dari yang lain, walaupun seandainya ia mempunyai dukungan yang kuat, akan berarti menghalangi konsolidasi sistem pemikiran yang baru itu; dan selama rakyat pada umumnya terbuka bagi suatu mitos baru dan keyakinan yang menggairahkan, cukup alasan untuk menyingkirkan idea-idea yang tidak cocok.

Terlebih lagi terdapat pula pertimbangan-pertimbangan mengenai saingan-saingan langsung bidang politik dan kemasyarakatan yang sering lebih mudah dielakkan daripada ditangani. Dari segi pandangan nasional, tidak pernah ada suatu tradisi kultural atau suatu negara historis, yang secara semesta dihormati, tidak ada suatu masa lampau menurut kaca mata nasional yang dapat dimanfaatkan. Kerajaan-kerajaan dari masa silam, para pemimpinnya, dan peristiwa-peristiwa yang diagungkan para sejarawan modern Indonesia — termasuk Aidit dalam karyanya — hanyalah merupakan kepingan-kepingan dari berbagai masa lampau yang dijalin menjadi satu oleh para penulis masa kini. Jadi, tidak ada obyek-obyek ketakziman sejarah yang sudah dikukuhkan, yang dapat digunakan PKI untuk memberikan kedalaman emosional bagi pesan-pesannya, apabila ia mengimbau di tingkat nasional.[9] Atau, dengan kata lain, tidak ada tradisi perbincangan yang cukup kuat dan mengena yang dapat memikat PKI pasca-revolusi untuk menjauhi ketekunannya yang tanpa kompromi terhadap modernitas itu. Sedangkan Islam terpaksa berada dalam beragam tafsiran dan emosi yang saling bertentangan (terlepas dari masalah-masalah yang akhirnya dimunculkan oleh Marxisme dalam penyinggungan religius); karena sekularisme perkotaan berkembang dan minoritas religius tertarik pada PKI, imbauan yang demikian tampaknya akan semakin kurang berguna.

Kesemuanya ini menyebabkan ketidakhadiran referensi keagamaan maupun tradisi budaya dalam sejarah tulisan Aidit dan tulisan-tulisan PKI lainnya. Pada umumnya hal-hal itu, antara lain, dianggap *kolot.* Anggota-anggota PKI dan bahkan juga pimpinan tingkat tingginya secara pribadi masih menganutnya, tetapi hal itu hanya soal perdamaian pribadi dengan kenyataan; model yang formal tetap harus mengarah kepada kejelasan. Bagi para pencipta mitos di zaman awal PKI yang telah kita singgung di sini tidaklah demikian keadaannya: mereka tidak bermaksud menetapkan batasan-batasan pemikiran, tetapi lebih berminat membuka pikiran-pikiran baru, dan untuk ini hubungan antara pikiran-pikiran baru dan cara penanggapan kuno dirasakan sangat penting. Mereka juga kurang pasti untuk

---

9. Dalam hal ini, situasi PKI berbeda sekali dengan keadaan di Cina, yang tradisi-tradisi sejarah dan sastranya memberi kemungkinan bagi mereka untuk melanjutkan debat-debat utama mengenai kebijaksanaan partai dengan menunjuk kepada masa lampau.

mengungkapkan diri dalam cara-cara yang tidak dilingkari perbendaharaan kata yang baru. Kader-kader PKI yang agak kemudian lebih terkesan oleh budaya perkotaan sekuler yang tinggi di Indonesia, dan mereka juga mengenal lebih dekat tekanan rekan-rekan asing mereka pada ungkapan yang sangat formal dan 'tepat'. Di sini, keinginan untuk berkomunikasi dengan massa bertempur dengan keinginan untuk melekat pada ukuran-ukuran kesantunan dalam budaya Marxis-Leninis. Hasilnya umumnya berupa kompromi, dengan menggunakan bahasa yang sangat sederhana, dan hanya unsur-unsur yang paling penting dan gampang diterima dalam falsafat itu yang disampaikan, dalam suatu percakapan yang secara dekat berpegang pada citra Marxis yang dikenal secara internasional.

PKI bukan hanya melahirkan suatu kerangka pemikiran yang baru, tetapi juga memberikan basis baru bagi aksi. Pada hakikatnya ini adalah aksi yang diorganisasikan: inilah yang dapat mengubah perimbangan kekuasaan yang sudah sangat tua itu dan membuat yang lemah menjadi kuat. Lebih-lebih lagi, aksi itu selalu harus teguh; dan dengan alasan inilah makalah Aidit dan tulisan-tulisan PKI lainnya pada waktu itu menghindari referensi terhadap unsur-unsur mesianik baik dalam falsafat Marxis maupun dalam sejarah Indonesia. Di sini terjadi penjalinan antara kebutuhan partai waktu itu dan usaha-usaha untuk membangun suatu model bagi pemahaman tentang dunia. Yang paling segera dibutuhkan para pemimpin PKI ialah menggiring para pengikut mereka ke dalam suatu situasi politik sehingga mereka hanya dapat bergerak maju secara bertahap. Lebih umum, mereka perlu memalingkan rakyat dari pergantian antara aksi yang tiba-tiba dan sikap acuh tidak acuh yang telah merupakan ciri partisipasi umum dalam politik selama ini. Modernitas, sebagai suatu senjata ajaib yang merombak perimbangan kekuasaan antara yang memerintah dan yang diperintah, adalah suatu citra yang mungkin sekali dapat merangsang pengharapan-pengharapan yang ekstrem dan dapat diikuti dengan kekecewaan yang dalam. Masalah ini telah memukau gerakan massa modern yang mula-mula di Indonesia, Sarekat Islam, dan secara hebat menghalangi perkembangan serikat-serikat buruh di zaman kolonial; inilah yang telah merupakan alasan utama mengapa para pemimpin partai di pertengahan tahun 1920-an itu mengambil keputusan untuk mengadakan pemberontakan tanpa harapan, karena yakin bahwa bunuh diri adalah kematian yang lebih terhormat bagi gerakan daripada kehabisan anggota-anggotanya secara lambat.

Masyarakat Indonesia dan Revolusi Indonesia mencoba menanggulangi masalah ini dengan menekankan kesulitan upaya dan kedalaman historisnya. Perjuangan akhirnya menjadi citra yang sentral, merupakan nilai pada dirinya sendiri, suatu titik terpenting dalam identifikasi:

> Bangsa Indonesia adalah bangsa yang mencintai kemerdekaan dengan tradisi revolusioner. Hal ini telah terbukti benar sepanjang abad-abad

> ini, sampai abad kedua puluh, sampai hari ini. Sejarah Indonesia sejak zaman purba telah merupakan sejarah revolusi, suatu sejarah rakyat pekerja. Abad kedua puluh adalah abad ketika perjuangan rakyat Indonesia mengambil bentuk-bentuk modern, yang pada hakikatnya adalah kelanjutan dari tradisi-tradisi yang sudah berabad lamanya.[10]

Kita dapat melihat tekanan yang serupa pada ketekunan perjuangan dalam desakan-desakan Komunis Cina dan Vietnam, dan dengan alasan yang sama; untuk mengajak rakyat biasa bahwa, bertentangan dengan pengalaman mereka, mereka sebenarnya tidak terkalahkan, dan bahwa kemenangan bergantung pada aksi mereka; tetapi mereka tidak boleh mengharapkan bahwa hal itu akan terjadi sekarang atau besok, bahwa jalan mereka pada kenyataannya akan ditaburi kekalahan hebat.

Tekanan, seperti yang diolah dalam politik PKI periode 1951-1965, adalah dalam usaha menyadarkan rakyat bahwa mereka harus mengerahkan diri untuk perjuangan dan bukan untuk taat atau hanya mencari kedamaian batiniah; bahwa inilah hakikat dan kewajiban mereka yang sebenarnya, dan bahwa bentuk perjuangan yang layak adalah penyempurnaan pikiran dan organisasi. Demikianlah dalam suatu kalimat penyimpul dalam *Masyarakat Indonesia dan Revolusi Indonesia,* Aidit memberi semangat kepada kader-kader masa depan, dengan menulis:

> Supaya dapat mengemban tugas-tugas yang besar dan berat tetapi mulia itu, kita harus terus berjuang untuk menjadikan partai kita suatu partai yang meliputi seluruh bangsa, yang memiliki sifat massa yang luas, yang sepenuhnya diperkuat di lingkungan ideologis, politis, dan organisasi. Segenap anggota PKI harus ambil bagian aktif dalam membangun partai yang demikian. Bagi partai seperti itu, tidak ada benteng yang tidak dapat diserbu, termasuk benteng Republik Demokratis dan benteng Republik Sosialis.[11]

Gagasan untuk melambung maju melalui konsolidasi *aparat* tampaknya tidak begitu bersifat Indonesia dan tidak begitu mengilhami; tetapi di baliknya terletak kiasan yang memperlihatkan bahwa rakyat lemah karena kekuatan mereka tersebar, bahwa hanya melalui pemusatan dan penjurusan yang tepat dari pemikiran dan aksi, mereka akan bersatu, terarah, dan tidak terbendung. Inilah citra yang lumrah dan sangat kuat,[12] sesuatu yang oleh para pemimpin partai bukan hanya dianggap layak untuk dianjurkan kepada

---

10. *ISIR*, hlm. 19. 'Rakyat' telah digunakan sebagai pengganti 'nasion' selaku terjemahan *bangsa*. Kata dalam bahasa Indonesianya menunjuk bangsa lebih dalam arti *Volk* daripada 'rakyat biasa' (yang dilukiskan dengan *rakyat*).
11. *Ibid.*, hlm. 69.
12. Untuk suatu diskusi, lihat B.R.O'C. Anderson, 'The Idea of Power in Javanese Culture' dalam C. Holt *et al.* (eds.), *Culture and Politics in Indonesia* (Ithaca, Cornell U.P., 1972) hlm. 1-69.

para pengikut mereka, tetapi juga telah menguasai seluruh pemikiran mereka, khususnya ketika jalur-jalur aksi yang lain tertutup di zaman 'Demokrasi Terpimpin'. Akibatnya, organisasi dilihat sebagai tujuan pada dirinya sendiri, mampu mengubah situasi secara kualitatif, ilah yang benar dari mesin.

Tekanan pada organisasi ini, pada penundukan yang individual kepada yang kolektif, pada versi Marxis tentang tingkah laku rasional-birokratis, semuanya juga ikut menjelaskan penempatan karya Aidit dalam konteks keputusan partai. Pada satu pihak karya itu dikaitkan dengan buah tangannya, seperti halnya semua pernyataan partai yang paling penting, karena dialah yang memiliki wibawa tertinggi, dan ucapan yang berbobot sewajarnya keluar dari mulutnya. Di pihak lain pernyataan-pernyataannya dalam kedudukannya tersebut harus selengkapnya ditempatkan dalam konteks organisasi: dalam keputusan kongres, pengesahan konperensi, persetujuan para pejabat partai yang berwenang. Hasilnya adalah suatu gaya yang birokratis tetapi tidak tanpa nama, sejarah bukan dengan penutur yang tanpa wajah dan bukan pula dengan diri kepribadian si sejarawan. Ia memiliki kepribadian, tetapi bukannya watak seorang manusia, melainkan suatu rezim.

Kita telah mencatat bahwa pendekatan dasar *Masyarakat Indonesia dan Revolusi Indonesia* adalah historis, dan bagian terbesar terdiri dari uraian-uraian sejarah. Untuk memahami mengapa keadaannya demikian, dan mengapa Aidit mengerangkakan sejarahnya dalam cara yang telah ia lakukan itu, kita perlu ingat akan fungsi dan sentralitas keprihatinan Komunis Indonesia terhadap masa lampau. Kebutuhan-kebutuhan dan penglihatan-penglihatan masa kini secara tidak terelakkan hadir dalam penyelidikan kita terhadap masa lampau; tetapi dalam pemikiran Marxis hubungan antara masa lampau dan masa kini adalah suatu hubungan khas yang tegang, karena ia beranggapan bahwa dengan penerapan kategori-kategori yang tepat ('ilmiah') dalam studi sejarah, makna eksistensi kemanusiaan dapat dimengerti. Manusia berada di dalam waktu dan melalui waktu itulah ia berjalan menuju pernyataan kediriannya yang benar. Hanya apabila ia tiba pada pengertian tentang masa lampaunya, dapatlah ia menemukan tahap pengembaraannya sekarang ini dan mengetahui melalui jalan mana ia harus bergerak guna mencapai tujuannya. Dengan demikian, sejarah menguasai aksi; tetapi sang pelaku, yang memahami, dapat menentukan sejarah.

Pandangan ini memunculkan suatu dilema, yang garis-garis besarnya sudah tampak dalam diktum Marx bahwa yang pokok bukanlah mengerti sejarah, tetapi mengubah sejarah. Bila demikian, pemahaman atau aksi yang harus mendapat prioritas? Dengan keterlibatan kaum Marxis yang makin mendalam dalam gerakan-gerakan politik dan terutama sekali dengan perkembangan partai Leninis yang menganggap diri memonopoli pemahaman yang tepat, penafsiran masa lampau itu bukannya untuk menuntun

melainkan untuk membenarkan kebijaksanaan masa kini. Dari segi pandangan para pemimpin komunis, sejarah terlalu penting untuk diserahkan hanya kepada para sejarawan saja, dan tugas penelitian ke masa lampau itu menjadi suatu perlengkapan dari penggambaran terperinci mengenai pandangan fundamental kaum politikus. Seperti halnya dengan para pemimpin yang muncul dan lenyap, demikian pula halnya dengan penafsiran-penafsiran sejarah yang telah mereka dukung, penglihatan-penglihatan yang palsu yang telah membawa mereka dan partai tersesat.

Dengan latar belakang tersebut Aidit mengemukakan versinya tentang masa lampau Indonesia. Erat terikat dengan kebutuhan-kebutuhan masa kini, ia memberikan perlengkapan historis bagi pengembangan suatu strategi partai untuk situasi pasca-revolusi yang di dalamnya kekuatan nasionalislah yang menentukan dan bukan kekuatan komunis. Walaupun demikian, ini tidak berarti hanya sekadar menghias jendela. Mungkin saja Aidit telah diilhami pengalamannya sendiri dan kebutuhan masa kini dan bukannya terutama karena penelitian arsip atau disebabkan perenungan tentang kebenaran batiniah, dan yang pasti ia telah mengatur perincian untuk memenuhi tujuannya. Namun, hampir mustahil bahwa ia akan mau merumuskan apa yang dimaksudkannya sebagai pernyataan utama tanpa merasa bahwa rumus-rumus tersebut nyata secara fundamental. Apalagi, sejarah tidak dimaksudkan terutama sebagai perhitungan peristiwa yang mengarah kepada situasi terakhir, melainkan lebih dalam arti seperti yang telah kita uraikan sebelumnya, sebagai pola untuk mengorganisasikan pemikiran. Ia memberikan suatu masa lampau yang merupakan model bagi masa datang, bukannya hanya dalam arti aksi-aksi yang dianjurkan, tetapi dalam kategori-kategori penglihatan, yang mengutarakan cara-cara tertentu memandang sesuatu dan mengesampingkan yang lain. Jadi, ia tidak dimaksudkan sebagai suatu refleksi cara anggota PKI memandang sesuatu, juga bukan sebagai upaya untuk mengajak para pengikut partai ke suatu aksi dalam arti yang akan mengejutkan mereka; ia lebih berupa model, suatu tujuan yang dapat dilihat yang harus mereka usahakan dalam pemikiran mereka mengenai dunia ini.

Peristiwa-peristiwa di dalam uraian Aidit semuanya tunduk ke bawah ide-ide, atau lebih tegas ke ide yang membentuk manusia komunis yang baginya kemampuan intelektual, aksi politik, dan etika merupakan satu kesatuan. Ia lebih berupa gaya Yesaya daripada gaya Odyssey, yang di dalamnya wajah depan peristiwa ditelanjangi sampai ke batas minimum demi mengungkapkan ide yang terletak di balik dan di pusat dari segala aksi; ia lebih merupakan penglihatan seekor landak daripada penglihatan seekor kancil.[13)] Pada akhirnya, peristiwa-peristiwa yang ditanggulangi sejarah baru

13. Untuk melihat perbedaan antara gaya Perjanjian Lama dan Yunani Homerik, lihat E.

benar-benar merupakan kenyataan hanya bila hal-hal itu melukiskan ide, dan kenyataan bahwa naskah itu digunakan untuk melatih kader-kader menambah alasan untuk memusatkan pikiran kepada segi ini. Yang dimaksudkan, tentunya, suatu keputusan yang jelas yang memihak segi pandangan terhadap sejarah selaku lukisan dari suatu rencana besar daripada berusaha menemukan suatu pola dari dalam rangkaian peristiwa. Anggapannya sebagai 'ilmiah' didasarkan kepada penggambaran ilmu pengetahuan yang agung yang merupakan falsafatnya dan bukannya dalam penerapan yang keras dari ketentuan-ketentuan sistem itu sendiri terhadap apa yang diketahui tentang masa lampau.

Satu tujuan yang gamblang *Masyarakat Indonesia dan Revolusi Indonesia* adalah memberikan suatu mitos tentang asal masyarakat Indonesia yang akhirnya dan tidak terelakkan akan membawa menuju PKI. Penglihatan inilah yang melibatkan dan memberi semangat kepada para kader, pesan yang harus mereka sebar luaskan kepada masyarakat. Namun, apabila kita melihat uraian sejarah Aidit ini, kita menemukan sesuatu yang aneh, yaitu ia sama sekali tidak melakukan apa yang tersebut di atas. Untuk menemukan sebabnya, pertama-tama kita harus melihat secara singkat mengenai apa yang ia katakan:

Pada mula pertama terdapat wilayah Indonesia. Di awal sejarah yang dikenal, wilayah ini sudah dihuni suatu bangsa yang walaupun 'pribumi' (*asli*, dalam naskah aslinya ditegaskan dengan tanda kutip), tidaklah ditakdirkan untuk hidup selamanya di tempat itu. Pada waktunya mereka digantikan oleh bangsa yang nasibnya telah ditakdirkan tinggal di sana; ketika mereka tiba mereka memiliki kesatuan kultural dan bahasa, dan penyebaran mereka di seluruh persada tanah air dengan pulau-pulaunya itu telah melahirkan kebhinekaan Indonesia kemudian hari. Bentuk masyarakat mula-mula, karena kebutuhan, bersifat kooperatif dan sederajat — dalam satu kata, yaitu komunisme primitif — tetapi setelah kehidupan menjadi lebih mudah dan kekayaan makin menumpuk, dengan sendirinya kelihatanlah perbedaan-perbedaan kekayaan dan kedudukan dan kemudian melembaga, mula-mula dalam perbudakan dan kemudian dalam sistem feodal. Kaum tani berjuang menentang sistem ini, tetapi mereka tidak mampu menerobosnya. Akhirnya, datanglah kaum kolonialis (kekejaman mereka diungkapkan dalam perincian yang relatif) dan menambahkan beban mereka kepada para tuan feodal; lagi-lagi rakyat berjuang, tetapi tanpa hasil. Namun, pada awal abad ini, sebagai hasil modernisasi kolonial, muncullah dua kelompok baru dan

---

Auerbach, *Mimesis, the Representation of Reality in Western Literature* (Princeton, Princeton U.P., 1953), ch. 1. 'Kancil melihat banyak hal, tetapi landak melihat satu hal besar' adalah kutipan dari Archilochus yang dipakai Isaiah Berlin sebagai dasar perbandingan antara Tolstoy dan Dostoevsky dalam *The Hedgehog and the Fox, An Essay on Tolstoy's View of History* (London, Weidenfeld and Nicolson, 1967).

mereka ini – kaum proletariat dan kaum borjuis nasional – memulai pergerakan untuk membebaskan Indonesia dari belenggu.

Perjuangan mereka dimulai sejak 1905 dengan berdirinya serikat buruh yang pertama dan kemudian melahirkan Budi Utomo, Sarekat Islam, dan akhirnya ISDV; yang terakhir ini, setelah menjadi PKI, telah memimpin gerakan kemerdekaan sampai kekalahan dalam pemberontakan rakyat pada 1926-1927. Sumpah Pemuda 1928 dan pemberontakan *de Zeven Provinciën* tahun 1933 merupakan peristiwa utama sebelum kedatangan bangsa Jepang, yang pemerintahan penindasannya ditandai dengan banyak pemberontakan. Dengan kekalahan Jepang, rakyat Indonesia memproklamasikan kemerdekaan nasional: kemudian mereka harus berjuang melawan imperialis Barat yang datang kembali yang, dengan bantuan kaum reaksioner tertentu dalam benteng Republik, berhasil menghalangi pembebasan sepenuhnya dengan mengalahkan kekuatan revolusioner dalam 'Peristiwa Madiun'. Karena itulah, Revolusi Agustus tidak dapat disempurnakan; Indonesia tetap merupakan masyarakat yang semikolonial dan semifeodal, dan adalah tugas kaum komunis untuk membebaskannya, demikian Aidit menyimpulkannya.[14]

Cara penampilan *Masyarakat Indonesia dan Revolusi Indonesia* sepenuhnya bersifat nasional: pada mula pertama adalah Indonesia dan pada akhirnya adalah tugas partai untuk membebaskannya. Satu-satunya orang luar yang tampak adalah musuh-musuh Indonesia. Aspek internasional gerakan revolusioner itu jelas tidak terasa: tidak ada referensi terhadap Marx[15] dan tidak juga terhadap gerakan-gerakan asing sebelum kemudian, setelah dua pertiga perjalanan karya itu, disisipkan petunjuk bahwa kelahiran gerakan kemerdekaan Indonesia sebagian diilhami 'Revolusi Rusia tahun 1905 yang dipimpin kaum komunis Rusia dengan Lenin sebagai pimpinan utamanya'.[16] Suatu penunjukan sepintas terhadap revolusi Bolshevik dan konteks

---

14. *ISIR*, hlm. 6-49. Serikat buruh dibentuk tahun 1905 – Perusahaan kereta api negara, yang menghimpunkan para pekerja yang digaji perusahaan kereta api negara, hampir semuanya orang Eropa – bukanlah kaum nasionalis dan bukan juga sosialis; mungkin sekali pemberian tempat yang agak penting di sini dimaksudkan untuk memperlihatkan kematangan yang terlalu cepat dari gerakan buruh, yang oleh sebagian besar orang dilihat sebagai golongan kiri. Budi Utomo dan Sarekat Islam merupakan organisasi penting di masa awal pergerakan kebangsaan. Pemberontakan di kapal *Zeven Provinciën* pada 1933 biasanya dianggap berkait dengan kaum komunis, walaupun tidak terdapat bukti bahwa kaum komunis mempunyai peranan langsung di sana. *Sumpah Pemuda* tahun 1928 dilihat sebagai puncak nasionalisme yang nonkomunis, yang mengukuhkan kesatuan bangsa dan bahasa.
15. Satu-satunya petunjuk disebabkan oleh kenyataan bahwa Marx menulis sebuah kalimat pedas dalam buku *Kapital* mengenai kejahatan pemerintah kolonial Belanda; lihat *ISIR*, hlm. 28.
16. *Ibid.*, hlm. 44. Mungkin sekali penekanan atas Revolusi 1905 dimaksudkan untuk menggerakkan peranan komunis internasional kembali ke suatu periode yang dapat

revolusioner internasional dari sejarah sudah dilaksanakan. Tidak ada usaha menggunakan kekuatan yang terdapat dalam citra Marxis tentang modernitas ideologis internasional atau revolusi dunia. Walaupun diterima ambivalensi yang diakibatkan hubungan-hubungan internasional dalam suatu abad nasionalisme, penyingkiran konteks revolusioner yang datang dari luar itu adalah hal yang luar biasa.

Bagi Aidit, fakta sejarah yang fundamental adalah pembentukan bangsa Indonesia; sejarah adalah pengolahan janji itu, pernyataan diri sendiri dari negara kebangsaan ini. Masalah harta benda adalah nomor dua baik dalam pentingnya maupun dalam waktu: walaupun Indonesia harus melepaskan dirinya dari sisa-sisa watak feodal, inilah yang harus terlebih dahulu diutamakan karena ia merupakan prasyarat bagi kebebasan nasional yang sesungguhnya.[17] Akhir perjuangan adalah 'kemerdekaan nasional yang sempurna, implementasi perubahan-perubahan demokratis' dan perbaikan taraf hidup rakyat.[18] Karena itu, hanya bagi bangsa itu sajalah penyelesaian diperlihatkan. Dengan ini Hegel sudah dibalaskan dendamnya dan Marx ditempatkan sebagai kepala.

---

digambarkan sebagai sumber ilham yang mempengaruhi gerakan kebangsaan secara umum dan bukan hanya terbatas pada PKI saja. Tetapi, rupanya hal ini tidak dilanjutkan; inilah satu-satunya saat ketika peristiwa luar digambarkan seolah-olah mengilhami gerakan Indonesia. Referensi terhadap Revolusi Bolshevik di dalam uraian sejarah dilakukan dengan rasa enggan: 'Revolusi Oktober Rusia yang besar itu pada 1917 telah mempunyai pengaruh yang besar terhadap proletariat Indonesia dan khususnya ISDV' (hlm. 45). Menjelang akhir karyanya itu Aidit menyisipkan 'Mengingat bahwa Revolusi Indonesia pada tahap sekarang ini ditandai oleh suatu pembangunan sosialis dunia dan disintergrasi dunia kapitalisme, tidak disangsikan lagi bahwa masa depan Revolusi Indonesia bukannya kapitalisme tetapi sosialisme dan komunisme' (hlm. 67-8). Semua ini muncul sebagai angin semangat baru di dalam karyanya, dan bukan sebagai bagian integral keseluruhan diskusi, yang sebaliknya tidak akan melampaui penyelesaian revolusi nasional. Revolusi Cina atau gerakan revolusioner Asia lainnya tidak disebutkan di sini.

17. Ini khususnya dikembangkan dalam bagian kesimpulan mengenai aksi politik, mengingat hal itu melibatkan suatu masalah utama dalam politik partai. Aidit mengemukakan, 'sudah jelas bahwa tugas yang paling penting ialah berperang melawan dua musuh. Yaitu, melanjutkan revolusi nasional untuk menumbangkan kekuatan imperialisme, musuh dari luar, dan melanjutkan revolusi demokratis untuk menumbangkan kekuatan-kekuatan tuan-tuan tanah yang feodal di tanah air'. (*ISIR*, hlm. 53). Ia kemudian melanjutkan, 'Ide untuk *terlebih dahulu menyelesaikan revolusi nasional* dan baru kemudian *revolusi demokratis* adalah suatu ide yang berbahaya dan salah. Ini disebabkan, karena ide 'menyelesaikan revolusi nasional' tanpa berjuang bagi peningkatan kaum tani dari penghisapan oleh sisa-sisa feodalisme berarti tidak menarik kaum petani ke pihak revolusi... Tanpa membangkitkan kaum tani dan menarik mereka ke pihak revolusi, maka revolusi nasional tidak mungkin diselesaikan secara sempurna.' (hlm. 54) Implikasi pernyataan ini banyak diperdebatkan pada tahun-tahun berikutnya; apa yang menjadi perhatian kita di sini adalah untuk mencatat bahwa penyelesaian revolusi nasional adalah tujuan yang sah; aksi sosial baru berlaku bukan untuk dirinya sendiri tetapi karena ia memberikan sumbangannya bagi revolusi nasional.
18. *Ibid.*, hlm. 48.

Kita dapat menerima implikasi ini bila kita melihat dengan lebih teliti perangkaan Aidit mengenai sejarah Indonesia di abad kedua puluh. Ia dimulai, seperti sudah kita catat terdahulu, dengan munculnya dua kekuatan sosial baru, kaum proletar dan borjuis nasional. Izinkan saya menceritakan kembali dengan cara yang sama sekali non-Marxis, bukan dengan maksud melemahkan kesungguhannya, melainkan untuk mengungkapkan struktur sebagai suatu mitos:

Kedua saudara Proletar dan Nasionalis ini telah ditakdirkan membebaskan wilayah ini dari kaum penindas. Mereka mulai lebih dahulu dengan menghimpunkan kekuatan yang terdapat di dalam rakyat, dan dengan menciptakan senjata, yaitu organisasi. Mula-mula Proletar menciptakan serikat buruh yang pertama, kemudian Nasionalis mendirikan Budi Utomo, dan demikian seterusnya sampai si Proletar menciptakan PKI. Tetapi, karena kemudaannya dan kekurangan pengalamannya, dan karena kekuatan rakyat belum terarah sepenuhnya, dan karena musuh belum menyadari bahwa detik kehancurannya sudah mendekat, senjata besar organisasi itu telah digunakan secara kurang sempurna, Proletar pun dipatahkan. Kemudian, si Nasionalis mengambil pimpinan, diilhami oleh perjuangan saudaranya, lalu menciptakan Sumpah Pemuda yang menghidupkan kembali dan memusatkan kekuatan rakyat. Kembalinya kekuatan Proletar diperagakan dalam pemberontakan *de Zeven Provinciën*, 'sebagai kilat dan petir dari langit biru', yang 'memberi berpuluh-puluh juta orang Indonesia yang tertindas pengharapan dan kepercayaan terhadap diri sendiri'.[19] Kemudian datanglah bangsa Jepang — dan di sinilah mitos itu berantakan.

Apa yang menghancurkannya adalah kegagalan persangkaan tentang kesamaan dan hubungan dekat antara Proletar dan Nasionalis. Karena soal ini menjadi masalah yang musykil, *Masyarakat Indonesia dan Revolusi Indonesia* beralih kembali kepada kisah perjuangan *rakyat*. Penjajahan Jepang dilihat lebih kejam daripada pemerintahan Belanda, dan rakyat sering memberontak menentangnya — di Singapura, Indramayu, Blitar, di tanah Karo, di antara kaum tani, cendekiawan, dan pemuda. Adalah 'rakyat' yang memproklamasikan kemerdekaan dan mendirikan Republik.

Sukarno jelas merupakan sumber masalah secara langsung. Walaupun PKI makin lama makin bergantung pada dan harus pandai bermuka dua terhadap sang pemimpin itu di dalam periode pasca-revolusi, pada awal Aidit sudah menyatakan ketidaksenangannya terhadap dirinya karena dituduh sebagai kolaborator dengan pihak Jepang dan pengkhianat bangsa dalam Peristiwa Madiun. *Masyarakat Indonesia dan Revolusi Indonesia* menunjukkan jalan tengah: dalam uraian historis, Sukarno dilihat tidak baik dan tidak juga jahat; ia

19. *Ibid.*, hlm. 47.

malah tidak muncul sama sekali.[20] Tidak ada kerja sama dengan Jepang atas dasar apa pun, yang ada hanya perjuangan rakyat yang tidak terpisahkan demi pembebasan. Di atas segala-galanya, 'rakyat'-lah yang harus memproklamasikan kemerdekaan: peran yang suci ini tidak bisa dibiarkan kepada para pemimpin yang hubungannya dengan proletar diragukan; bukannya terutama karena hal itu dapat melunakkan Revolusi Agustus, seperti banyak orang menduganya, tetapi terutama karena ia dapat memantulkan soal legitimasi PKI.

Masalahnya berkembang menjadi lebih sulit ketika jalan revolusi diuraikan: hanya dua pasal dikhususkan bagi perang kemerdekaan dalam uraian sejarah oleh Aidit, suatu pemampatan yang luar biasa bila kita ingat betapa PKI zaman itu memberikan kemegahan yang tinggi pada Revolusi Agustus. Sebenarnya, kita dapat melihatnya juga dalam suatu pengarahan singkat yang diberikan di sini karena 'rakyat' di masa Jepang itu digantikan oleh revolusi, baik sebagai pelaku maupun sebagai tujuan. Dan lebih menyolok lagi, hanya satu aspek saja dari revolusi yang benar-benar disinggung, dan itu adalah Peristiwa Madiun. Izinkan saya mengutip sepenuhnya uraian Aidit tentang revolusi:

> Republik Indonesia yang muda ini harus menghadapi musuh-musuh tangguh, yang reputasi mereka waktu itu sedang menanjak, karena mereka baru saja kembali sebagai pemenang dari pertempuran-pertempuran perang dunia kedua, yaitu tentara-tentara Inggris dan Belanda yang dibantu imperialisme Amerika. Di samping diperlengkapi dengan persenjataan yang jauh lebih unggul daripada yang digunakan oleh angkatan bersenjata Republik Indonesia, kaum imperialis juga lebih mampu memanfaatkan senjata-senjata politik dan diplomasi. Mereka membentuk negara-negara boneka untuk mengurung revolusi Indonesia dan berusaha memecah belah kekuatan-kekuatan revolusi dari dalam dengan mendayagunakan orang-orang reaksioner yang mempunyai kedudukan penting dalam Republik.
>
> Melalui jalan intrik dan intimidasi, kaum imperialis dengan dibantu kelompok Hatta pada bulan Januari 1948 berhasil menumbangkan pemerintah revolusioner Republik dan menggantikannya dengan pemerintahan reaksioner yang dipimpin Hatta, yang pada waktu itu menjabat wakil presiden Republik Indonesia. Adalah pemerintahan Hatta yang kemudian menempuh kebijaksanaan untuk mengejar dan

20. Namanya hanya disebut dalam bagian kesimpulan mengenai politik, ketika dinyatakan bahwa 'Mendesaknya tuntutan politik untuk mempersatukan rakyat sebanyak mungkin dalam tahap sekarang ini ialah tuntutan untuk melaksanakan secara 100% Konsepsi Presiden Sukarno, selaku langkah penting menuju tercapainya strategi objektif dari revolusi Indonesia, yaitu, penyelesaian Revolusi Agustus secara menyeluruh.' (*ISIR*, hlm. 54-5). Konsepsi itu adalah salah satu langkah mula-mula menuju Demokrasi Terpimpin.

membunuh orang-orang komunis dan kaum progresif lainnya. Setelah penumpasan kekuatan-kekuatan revolusioner selama peristiwa berdarah yang dikenal sebagai 'Peristiwa Madiun', maka terbukalah jalan bagi pemerintahan Hatta untuk memperoleh kompromi dengan pemerintah Belanda di bawah pengawasan perwakilan pihak Amerika Serikat. Pada tanggal 2 November 1949, pemerintahan Hatta dan pemerintah Belanda menandatangani persetujuan Konperensi Meja Bundar (KMB), yang pada hakikatnya tidak lain daripada persetujuan yang menempatkan Indonesia dalam posisi negara semikolonial.[21)]

Sukarno tetap tidak disebut, hanya Hatta sendirilah, di tahun 1957 yang dipandang dari segi penglihatan Komunis selaku musuh dan lambang dari segala sesuatu yang jelek dalam nasionalis borjuis. Dia dan kaki tangannya menumbangkan 'pemerintah revolusioner Republik', tetapi tidak diberikan perincian lanjutan mengenai rezim ini. Satu hal yang jelas, menurut penuturan tersebut, pemerintah itulah yang dipandang sebagai satu-satunya sumber kepemimpinan nasional yang sah, sehingga dengan demikian dapat menghindarkan masalah yang menyangkut diri Sukarno dan sekaligus memberi petunjuk kepada peran menentukan dari PKI; di segi lain, sikap Aidit dan kawan-kawannya terhadap para pemimpin revolusi Sayap Kiri juga sangat ambivalen, dan tanpa diragukan tampaknya lebih baik memolesi kebijaksanaan mereka secara bagus. Yang paling penting adalah memberikan penjelasan tentang Madiun, yang sangat rumit itu, bukan karena Aidit dan kawan-kawannya sepenuhnya meyakini penafsiran yang diberikan di sini, tetapi karena mereka merasa bahwa versi pihak lawan mereka mengandung makna dan betapapun juga — di bawah tekanan, tetapi tetap bersalah — PKI benar-benar telah menentang kepemimpinan yang Republik sah. Versi yang dibentangkan dalam *Masyarakat Indonesia dan Revolusi Indonesia* cukup menarik karena ia disajikan sebagai suatu mitos — imbangan yang positif, tetapi sebagai suatu bahan analisa politik yang serius ia masih sangat memerlukan banyak koreksi. Ia tidak memberikan cara yang tepat bagi para kader untuk menjawab pertanyaan yang sangat pasti akan ditanyakan waktu itu — di pihak manakah Sukarno berdiri dan mengapa? — dan ia juga tidak sepenuhnya memberikan analisa mengapa PKI dikalahkan, walaupun hal ini jelas sangat penting bagi bahan studi dan dianjurkan oleh tradisi Marxis-Leninis tentang kritik diri-sendiri.

21. *Ibid.*, hlm. 28.
22. Dalam sejarah-sejarah yang lebih terperinci yang diterbitkan PKI di zaman Aidit, partai memperlihatkan perhatian khususnya dalam memberi tekanan pada kedalaman historis partisipasi partai dalam perlawanan anti-kolonial, mendesakkan keulungan PKI dalam usaha-usaha menentang Belanda pada tahun 1920-an. Studi mengenai perang kemerdekaan, di pihak lain, tampaknya sangat kurang, khususnya bila kita melihat kekayaan yang relatif dari uraian-uraian pihak nonkomunis. Kekecualian yang paling istimewa adalah karya Sidik Kertapati, *Sekitar Proklamasi 17 Agustus 1945*, yang mulai sebagai suatu proyek

Alasan bagi penanganan khas ini, yang merupakan pendapat umum PKI tentang revolusi dalam periode 1951-1965, ialah bahwa bagi kepemimpinan Komunis, Revolusi 1945 sungguh-sungguh sejati, dan tidak ada kelas, kepercayaan, atau gerakan yang dapat menganggap lebih ulung. Dengan demikian, menurut tulisan Aidit ini, Revolusi Agustus akhirnya menggantikan gerakan revolusioner yang panjang dan lama itu sebagai kerangka acuan sentral — Revolusi Agustus melahirkan *revolusi* — sehingga tugas partai bukanlah menyelesaikan perjuangan *rakyat* yang berabad-abad itu, melainkan perjuangan itu mulai tahun 1945:

> Perjuangan revolusioner nasional rakyat Indonesia yang telah berlangsung hampir selama 50 tahun sejak 1908, dan telah berjalan lebih dari tiga puluh tahun sejak 1926, yang telah berjalan hampir tiga puluh tahun sejak 'Sumpah Pemuda' tahun 1928 dan yang telah berjalan lebih dari tujuh tahun sejak Agustus 1945, Revolusi masih belum menyelesaikan tugasnya sepenuhnya, yaitu pencapaian kemerdekaan nasional yang sempurna, implementasi perubahan-perubahan demokratis dan peningkatan taraf hidup rakyat. Revolusi Agustus belum sepenuhnya diselesaikan. Itulah sebabnya menjadi tanggung jawab seluruh rakyat Indonesia, dan khususnya proletar Indonesia dan PKI, untuk mengambil alih segenap tanggung jawab untuk menyelesaikan Revolusi Agustus dalam keseluruhannya.[23)]

Mitos yang diawali Aidit dalam *Masyarakat Indonesia dan Revolusi Indonesia* adalah sesuatu yang dapat digunakan oleh rezim nasionalis yang radikal; atau ia dapat juga melayani gerakan komunis yang dominasinya atas perjuangan bagi kemerdekaan nasional begitu sungguh-sungguh, sehingga pengagungan terhadap negara-negara sama dengan pengagungan terhadap dirinya. Tetapi, kenyataannya PKI tidak memimpin perang kemerdekaan atau kemudiannya memerintah. Sebab itu dalam kerangka sejarah Aidit harus beralih dari

---

yang berdiri sendiri tetapi kemudian diterima oleh dan dikembangkan di bawah penilikan pers partai (Jakarta, 1957). Sebagaimana judulnya sudah memberi petunjuk ia terutama tertuju bukannya pada jalannya, tetapi pada sebab lahirnya revolusi, dan ia dikiblatkan ke arah pandangan dari bawah; kepada *pemuda* dan kelompok lainnya yang menentang Jepang. Sukarno, Hatta, dan para pemimpin lainnya dalam kedudukan tinggi tidaklah diingkari, tetapi mereka memasuki panggung itu sangat kemudian dan dilihat dari jarak kejauhan; mereka adalah alat dan bukanlah para pemula proklamasi kemerdekaan. Peranan yang sangat hakiki dari rakyat sebagai lawan dari Jepang, dan dengan demikian pula proklamator-proklamator kemerdekaan sudah ditopang. Satu aspek revolusi yang digarap secara terperinci oleh partai adalah Peristiwa Madiun, dan penafsir utamanya adalah Aidit; lihat catatan kaki 24 di bawah.

23. *ISIR*, hlm. 29. Perhatikan, Aidit di sini lupa akan sejarah yang dengan susah payah sudah dikerangkakannya: perjuangan dimulai dengan Budi Utomo pada tahun 1908 dan bukannya dengan serikat buruh pada tahun 1905, dan pemberontakan *Zeven Proviciën*, yang sebelumnya digambarkan sebagai sedemikian bermakna sampai melampaui Sumpah Pemuda, sama sekali tidak diacuhkan, sedangkan Sumpah Pemuda disebut.

perjuangan rakyat ke suatu perjalanan bersama antara proletar dan borjuis nasional, antara gerakan Komunis dan Nasionalis. Namun, selanjutnya, ini pun tidak bisa membawa kepada tujuan logis dari pembedaan kelas dan konflik sosial, karena kepemimpinan Aidit tidak mau mengakui peranan yang kurang menentukan dari PKI dalam perang menentang Belanda, juga ia tidak bersedia mengumumkan tertutupnya kemungkinan-kemungkinan revolusioner karena kekurangan persenjataan kelas. Sebab itu, seperti telah kita lihat, citra berubah lagi, dan diskusi yang sesungguhnya tentang revolusi dielakkan.

Apa yang akhirnya disahkan bukanlah PKI, tetapi negara-bangsa dan pengalaman revolusioner yang tidak dikuasai partai. Aidit dan kawan-kawannya pasti tidak menyadari kekaburan ini karena, walaupun politik mungkin mendiktekan beberapa ketidaktetapan, mereka jelas tidak mungkin secara sadar memalsukan model sejarah, yang mitos kedalamannya tidak bisa bertahan, dan yang bukannya membawa orang lebih dekat kepada PKI, sebaliknya menjauhkan orang dari PKI. Untuk menduga mengapa mereka toh secara tidak sadar melakukannya, ada baiknya kita kembali kepada pertanyaan mengenai para pendengar yang menjadi sasaran studi itu.

Kita telah melihat bahwa naskah itu telah dinyatakan untuk bahan pendidikan kader-kader partai; tetapi kita tampaknya masih dapat melihat pendengar lainnya, yaitu mereka yang dalam seluruh kegiatan PKI tahun 1965 dijadikan garapan pokok. Karena walaupun apa yang dibangun PKI, tentu menurut ukuran Indonesia, adalah gerakan yang padat dan terorganisasikan secara sangat rapi, kenyataan bahwa partai tidak memiliki kekuatan negara dan memilih jalan damai untuk memperolehnya, berarti bahwa ia harus membujuk suatu bagian yang penting di kalangan mereka yang berkuasa untuk memberikan tempat bagi mereka. Strategi ini tampaknya dapat dilaksanakan, sebagian disebabkan karena tidak ada pilihan lain yang lebih baik di masa pasca-revolusi, dan sebagian karena bagi Aidit dan kawan-kawan tampaknya yang masuk akal hanya apabila patriot-patriot sejati dapat melihat hal-hal itu sebagaimana dilihat mereka. Menurut pikiran mereka, analisa Leninis tentang imperialisme, yang sejak lama dianut kaum nasionalis, memperlihatkan bahwa hanya dengan jalan menolak sepenuhnya kapitalisme dan Barat, suatu jajahan baru benar-benar dapat membebaskan diri; mereka yang keahlian teknik dan budayanya mengandaikan hubungan dengan Barat didiskreditkan dan diasingkan dari mentor-mentor mereka. Dan dapatkah seseorang bicara tentang angkatan pasca-revolusi dengan begitu cepat — sedangkan begitu banyak di antara mereka yang berkuasa itu baru saja menjadi kaum gerilya dan belum punya cukup waktu untuk menyelaraskan diri mereka dengan bentuk dan tuntutan suatu kelas penguasa? Keturunan, naluri, dan faktor kebetulan telah menjadikan Aidit dan kawan-kawannya menjadi orang komunis, tetapi mereka mengetahui benar betapa tipis batas mengenai kelas dan sikap yang memisahkan mereka

dengan yang lain yang menjadi dewasa dalam politik pada tahun 1945. Mereka sama-sama membagi kekayaan revolusi dan pengalaman bangsa, suatu bangsa yang muda dan belum masuk perhitungan, yang sama-sama telah mereka awali bersama. Jelaslah bahwa orang-orang seperti itu tidak mungkin dipandang sebagai kelas penguasa yang keras, atau sebagai stereotipe 'kaum nasionalis borjuis'; mereka belum terbentuk dalam hal asal sosial, ide-ide, dan soal kedudukan ekonomis mereka. Jadi, Madiun harus dilihat sebagai suatu kesalahpahaman yang tragis dan bukannya sebagai suatu pernyataan kesenjangan yang nyata antara mereka yang ingin memperbaharui masyarakat dan mereka yang ingin memerintahnya. Bahayanya tidak terletak dalam kegagalan menarik garis kelas secara jelas, tetapi dalam memecahkan perjuangan bersama demi kemerdekaan. Demikianlah Aidit dan kawan-kawannya bertahan bahwa 'kita harus mengawal kesatuan nasional sebagai buah hati kita',[24] dengan menekankan bahwa Revolusi Agustus masih belum dipenuhi dan mendesak kaum revolusionis di luar partai untuk mengakui satu-satunya jalan untuk mencapainya, dengan memperlihatkan kepada mereka bahwa komunisme bukanlah iblis internasional seperti yang dituduhkan lawan-lawannya, melainkan mahkota dan peruntungan yang telah ditentukan bagi negara-bangsa Indonesia. Partai dengan kader-kadernya harus selalu ingat dan wajib menempa setiap rumusan mereka ke arah undangan agung ini, seperti yang diutarakan dalam *Masyarakat Indonesia dan Revolusi Indonesia*. Demikianlah, ketika tahun 1965 kesatuan nasional terpecah dan kaum komunis berdiri sendiri, mereka tidak punya apa-apa lagi untuk mengesahkan keterpisahan mereka itu.

Akhirnya, para pemimpin PKI dari angkatan Aidit hanyalah merupakan anak-anak dari zamannya, yang dikuasai sejarah dan sekaligus menciptakannya. Mereka memandang diri mereka sebagai bagian dari suatu gerakan akbar demi perwujudan kemerdekaan Indonesia dan keagungannya. Mereka mendesakkan peranan partai mereka dalam pembangunan gerakan itu bersama-sama dengan kaum nasionalis yang nonkomunis, dan memang adalah hak mereka untuk menganggap diri selaku pewaris kepemimpinan; tetapi, dalam memusatkan perhatian pada pengabsahan diri selaku nasionalis, mereka cenderung makin menerima kerangka acuan yang sebenarnya bukan kepunyaan mereka, sehingga dengan demikian memberi tekanan lebih pada kesamaan daripada persaingan antara tujuan mereka dan tujuan 'nasionalis-

---

24. D.N. Aidit, 'We Accuse "Madiun Affair"' *Problems of the Indonesian Revolution*, hlm. 135. Aslinya adalah, D.N. Aidit, *Menggugat Peristiwa Madiun*; diterbitkan pertama kali oleh Pembaharuan pada tahun 1955 dan dicetak ulang beberapa kali. Sebagai contoh tafsiran Aidit tentang Peristiwa Madiun, lihat ini dan bukunya *Konfrontasi Peristiwa Madiun 1948 – Peristiwa Sumatera 1956* (Jakarta 1957). *Buku Putih tentang Peristiwa Madiun* (Departemen Agitprop CC PKI, 1953), memberikan bahan-bahan dasar tentang penafsiran PKI mengenai peristiwa dalam periode 1951-65.

me borjuis'. Pada waktu yang sama, mereka tidak melepaskan tujuan mereka; tampilnya mereka kembali secara cepat pada waktu batasan sosial ekonomis sedang meningkat, sambil melihat lebih jelas kemungkinan-kemungkinan yang terbuka dalam situasi, lebih daripada hanya melihat keterbatasannya, mereka dirasuki optimisme sejarah, yang dengan popularitas mereka yang makin meluas dan kelak kebaikan Sukarno menambah memperkuat diri mereka. Walaupun mereka telah mengerahkan banyak energi dalam pemikiran dan aksi untuk mendamaikan moyang nasionalis dan komunis mereka, mereka tidak pernah berhasil, dan setiap kali keduanya bertubrukan, selalu keabsahan pihak nasionalislah yang diterima, dengan segala akibatnya. Itulah sebabnya 'Revolusi Agustus' menghimpunkan menjadi satu kelompok 'Rakyat', yang telah menggantikan 'Proletariat'. Tidaklah mengherankan, ketika setelah peristiwa 1965, para pemimpin PKI yang tercerai-berai itu menempatkan diri mereka untuk memperoleh kembali peranan Aidit dan kawan-kawannya, mengutarakan kepada dirinya sendiri terlebih dahulu untuk tugas reinterpretasi makna Revolusi Agustus.[25)]

Tetapi apakah cerita akan berakhir di sana? Karena apabila Aidit dan kawan-kawannya terpesona oleh pengalaman revolusi nasional, problem mereka adalah berkenaan dengan generasi politik. Yang jauh lebih serius adalah keterikatan ideologis kaum nasionalis, karena belum ada yang menggantikan Marxisme yang mereka serap di masa awal pandangan mereka tentang dunia. Sebagai perbendaharaan kata dasar yang di dalamnya masa

---

25 Pernyataan Politbiro, Agustus 1966, yang dikeluarkan beberapa waktu sebelum lahirnya *Otokritik* partai yang menghebohkan itu, telah memusatkan di seluruh bagian pertama analisa yang panjang itu kepada pertimbangan tentang sifat yang sebenarnya dari Revolusi Agustus; bagian kedua, sambil mengkritik kebijaksanaan sebelumnya, menggali Revolusi Agustus sebagai sumber teoretis yang umum. Analisa ini menampilkan beberapa masalah yang menarik: berharga untuk dicatat di sini bahwa ia mengajukan alasan bahwa revolusi itu berhasil sejauh ia telah mengusir segala yang ada hubungannya dengan imperialis dan bahwa partai hendaknya menekankan aspek-aspek 'anti-fasis' dalam perjuangan selanjutnya. Jelas ia gagal dalam usaha menguraikan sikap terhadap para pemimpin revolusioner yang nonkomunis, mengambil jalan keluar yang sama seperti Aidit; Sukarno tidak disebut-sebut, hanya beberapa tokoh yang dianggap penjahat abadi seperti Syahrir dan Hatta. Beberapa kritik pada zaman itu menuduh bahwa Revolusi Agustus sudah gagal, kekuasaan sudah jatuh ke tangan suatu kelas yang akhirnya lebih suka menjadi langganan kaum imperialis daripada memberikan kekuasaan kepada rakyat, dan bahwa kepemimpinan PKI hendaknya mampu memberi sambutannya dalam merumuskan strategi pasca-revolusi. Kedua pandangan itu tampaknya sepenuhnya terlibat dalam pengalaman Indonesia; hanya penerbitan-penerbitan orang-orang PKI di pembuangan, yang bergantung pula pada keadaan tuan rumahnya dan lebih sadar akan suasana internasional, yang memberikan lebih banyak perhatian kepada aspek-aspek internasional dari masa lampau PKI dalam mempertimbangkan tindakan politiknya. Namun, satu-satunya pernyataan yang dapat diperoleh yang berasal dari Indonesia dari tahun-tahun segera setelah kudeta, dan sejak itu terjadi penghancuran terhadap kader-kader PKI yang masih tersisa melalui penangkapan ataupun kematian, maka penafsiran-penafsiran ini tidak boleh dianggap sebagai indikatif terhadap sikap kepemimpinan sekarang.

lampau nasional telah digambarkan, ia telah menempa jalan yang di dalamnya masa kini dilihat dan masa depan diperhadapkan. Mereka yang berkuasa setelah Sukarno masih belum berhasil membentuk kerangka bagi mereka sendiri. Pada akhirnya, ironi gerakan anti-kolonial itu agak kurang dalam arti mengambil hati kaum komunis dengan cita-cita nasional, dibandingkan dengan subversi kaum elite pasca-revolusi melalui falsafat yang mereka terima untuk mengesahkan perjuangan mereka menentang Belanda.

INDEKS

A

B

C

D

N

P

R

S